Ev.-Luth. Dogmatik

von

Dr. theol. Adolf Hoenecke,

weil. Direktor und Professor am Seminar der Allg. Ev.-Luth. Synode
von Wisconsin, Minnesota, Michigan u. a. St.
zu Wauwatosa, Wis.

BAND III.

Die eigentliche Dogmatik.

Soteriologie.

(Grundlage und Aneignung des Heils.)

Zum Druck bearbeitet von seinen Söhnen

Walter und Otto Hoenecke.

1912.

Northwestern Publishing House, Print.

347 Third St., Milwaukee, Wis.

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/evluthdogmatik0003drth

Ausführliche Inhaltsangabe des III. Bandes

Seite

III. Teil. — Die Soteriologie, oder die Lehre von der Erlösung 1

I. Abschnitt. — Von den Grundlagen oder Prinzipien des Heils ..... 1—235

I. Kapitel. Von dem Erlösungsratschluss Gottes des Vaters ..... 1—72

§ 40. — Vom allgemeinen Liebeswillen Gottes des Vaters ..... 1—9

I. Gottes Liebeswille (S. 1 ff.). — II. Dessen Eigenschaften (S. 4 ff.).

§ 41. — Von der Erwählung ..... 10—72

I. Eine besondere Wahl Gottes zum ewigen Leben in der Schrift deutlich gelehrt (S. 10 ff.). — II. Die Erwählten bringt Gott zum Glauben (S. 14 ff.). — III. Antithese zur schriftgemaessen Lehre von der Wahl (S. 29 ff.). — IV. Attribute der Erwählung (S. 58 ff.). — V. Falsche Stützen der falschen Lehre von der Wahl (S. 69 ff.).

II. Kapitel. Die Lehre von Christo ..... 73—235

I. Lehrstück. — Von der Person des Heilandes.

§ 42. — Von den beiden Naturen in Christo ..... 73—84

I. Jesus Christus wahrhaftiger Gott und Mensch (S. 73 ff.). — II. Jesu Menschheit eine wahrhaftige, aber unpersönliche und sündlose (S. 75 ff.). — III. Menschwerdung Christi besteht in der festesten und für Ewigkeit unauflöslichen Aufnahme der menschlichen Natur in seine persönliche Gemeinschaft, ohne ein Ineinanderaufgehn oder Vermischung der beiden Naturen (S. 78 ff.).

§ 43. — Von der *communio naturarum* und deren *consequens verbale* und *reale* ..... 84—112

I. Die *communio naturarum* ist die innigste Gemeinschaft beider Naturen (S. 84 ff.). — II. Das *consequens verbale* der *communio naturarum* (S. 86 ff.). — III. Das *consequens reale* der *communio naturarum* (S. 88 ff.). — IV. Das *genus idiomaticum* (S. 91 ff.). — V. Das *genus majestaticum* (S. 94 ff.). — VI. Antithese in bezug auf dieses *genus* (S. 97 ff.). — VII. Das *genus apotelesmaticum* (S. 108 ff.).

Seite

II. Lehrstück. — Von den beiden Ständen Christi.....112 - 175

§ 44. — Von den beiden Ständen im allgemeinen..112—123

I. Subjekt der beiden Stände (S. 112 ff.). — II. Die Erniedrigung und Erhöhung ihrem Wesen nach (S. 114 ff.). — III. Die Erniedrigung ist nicht blosse Heimlichhaltung, und die Erhöhung nicht blosse Offenbarmachung des Gebrauchs der *majestas* (S. 118 ff.). — IV. Die Erhöhung nicht persönliche Belohnung, sondern dient zur Seligmachung der Sünder (S. 122 ff.).

§ 45. — Die einzelnen Stufen der Erniedrigung...123—152

I. Verschiedenheit in der Zählung der Grade, aber nicht im Stoff (S. 123 ff.). — II. Die Empfängnis (S. 124 ff.). — III. Die Geburt (S. 126 ff.). — IV. Die Beschneidung (S. 127). — V. Die Leiden (S. 127 ff.).

§ 46. — Die Stufen der Erhöhung.....132—152

I. Die Höllenfahrt (S. 132 ff.). — II. Die Auferstehung (S. 137 ff.). — III. Die Himmelfahrt (S. 142 ff.). — IV. Das Sitzen zur Rechten (S. 146 ff.).

§ 47. — Die falschen Christologien.....152—175

I. Solche, die keine wahre Gottheit Christi lehren (S. 152 ff.). — II. Solche, die keine wahre Menschheit Christi lehren (S. 159 ff.). — III. Solche, die keine wahre Vereinigung der Naturen lehren (S. 162 ff.).

III. Lehrstück. — Von den Aemtern Jesu Christi.....176—235

§ 48. — Von den Ämtern Jesu im allgemeinen....176—182

Der Mittler hat das dreifache Amt eines Propheten, Priesters und Koenigs (S. 176 ff.).

§ 49. — Das Lehramt Jesu.....182—190c

I. Das prophetische Amt besteht in der vollkommenen Mitteilung des göttlichen Willens über unsere Erlösung (S. 182 ff.). — II. Das Lehramt besteht nicht in neuer Gesetzeslehre, noch in Verkündigung ewiger, himmlischer Verheissungen an Stelle früherer (S. 185 ff.).

§ 50. — Das hohepriesterliche Amt Jesu Christi..190c—232

I. Zeugnis aus der Schrift, dass Christus dies Amt habe (S. 190c ff.). — II. Das Wesen des hohepriesterlichen Amtes (S. 194 ff.). — III. Die Genugtuung war notwendig zur Erlösung der Sünder (S. 200 ff.). — IV. Die Genugtuung Jesu ist für uns u. wirkliche Verwaltung seines hohepriesterlichen Amtes (S. 212 ff.). — V. Die Genugtuung Jesu ist voll-

Seite

kommen und genügend in sich zur Erlösung der Sünder (S. 225 ff.). — VI. Christus ist der wahre und einzige Fürbitter für uns bis ans Ende der Welt (S. 229 ff.).

§ 51. — Das königliche Amt Jesu Christi.....232—235

Es besteht im Regieren des Himmels und der Erde nach seinen beiden Naturen (S. 232 ff.).

II. Abschnitt (anstatt Kap. III. S. 236). Die Lehre vom Heiligen Geist, oder die Aneignung des Heils in Christo 236

§ 52. — Anordnung (S. 236 ff.).

I. Lehrstück.—Die Heilsordnung.... 239

§ 53. — Von der Berufung.....239—246

Die Berufung ist die durch Taufe und Predigt vom Hl. Geist allen Sündern bezeugte und angebotene Gnade Gottes in Christo, mit der ernstlichen Absicht der Annahme dieser Gnade zur Seligkeit (S. 239 ff.).

§ 54. — Von der Erleuchtung.....246—255

I. Was die Erleuchtung ist (S. 246 ff.). — II. Der psychologische Vorgang der Erleuchtung (S. 250 ff.).

§ 55. — Von der Wiedergeburt.....255—267

I. Wiedergeburt ist die Beschenkung des Sünders mit dem seligmachenden Glauben (S. 256 ff.). — II. Wiedergeburt ist zwar eine prinzipielle, aber nicht eine Veraenderung des Wesens des Menschen (S. 258 ff.). — III. Wiedergeburt ist bei strikter Fassung eine momentane, nur bei weiterer Fassung als sukzessiv, wirksam und widerstehlich zu bezeichnen (S. 259 ff.). — IV. Von den Ursachen der Wiedergeburt (S. 264). — V. Gott nur wirkt die Wiedergeburt und nur durch die Gnadenmittel (S. 265). — VI. Der Zweck der Wiedergeburt (S. 266).

§ 56. — Die Bekehrung.....267—299

I. Was ist die Bekehrung (S. 267 ff.). — II. Die Bekehrung ist momentan, aber die Vorbereitungen dazu erstrecken sich über einen Zeitraum von verschiedener Länge (S. 272 ff.). — III. Die Bekehrung ist allein Werk des Hl. Geistes, wobei sich der Mensch ganz passiv verhält (S. 281 ff.). — IV. Gottes bekehrende Taetigkeit ist immer wirksam, aber nicht unwiderstehlich (S. 295 ff.).

§ 57. — Von der Buße.....299—331

I. Was ist die Buße (S. 299 ff.). — II. Von der Reue (S. 309 ff.). — III. Vom Glauben (S. 316 ff.). — IV. Buße ist eine Wirkung des Hl. Geistes, aber nicht ein Sakrament (S. 328 ff.).

Seite

§ 58. — Von der Rechtfertigung.....331—408

I. Was ist Rechtfertigung. (S. 331 ff.). —— II. Vom Wesen der Rechtfertigung (S. 341 ff.) — III. Wodurch die Rechtfertigung angeboten und empfangen wird (S. 379 ff.). — IV. Der Rechtfertigung, welche durch das ganze Leben geht, soll und kann ein gerechtfertigter Sünder gewiss sein (S. 394 ff.).

§ 59. — Von der mystischen Vereinigung der Gläubigen mit Gott.....409—418

§ 60. — Von der Heiligung.....418—461

I. Was ist die Heiligung (S. 418 ff.). — II. Vom Hlg. Geist unter Mitwirkung des wiedergeborenen Menschen gewirkt (S. 421 ff.). — III. Kreuz und Gebet, zwei wichtige Beförderungsmittel der Wiedergeburt (S. 426 ff.). — IV. Notwendigkeit der Heiligung (S. 442 ff.). — V. Zweck der Heiligung (S. 455 ff.).

III. Teil.

Die Soteriologie, oder die Lehre von der Erlösung.

1. Abschnitt.

Von den Grundlagen oder Prinzipien des Heils.

(*De principiis salutis.*)

1. Kapitel.

Von dem Erlösungsratschluss Gottes des Vaters.

§ 40.

Vom allgemeinen Liebeswillen Gottes des Vaters.

(*De benevolentia Dei patris universali.*)

LEHRSATZ I.

Die erste Grundlage des Heils der Sünder ist die barmherzige Liebe Gottes, durch welche er bewogen wird, dass er nicht nur die Rettung der gefallenen Menschheit will, sondern auch beschliesst, diese Rettung zu veranstalten und die Mittel darzureichen, durch welche die Verlorenen der Rettung teilhaftig werden können.

Anmerkung: — Die Schrift nennt uns drei *principia salutis,* nämlich: Gottes des Vaters Liebe zur Welt (Joh. 3, 16), Gottes des Sohnes Hingabe für die

Welt (Joh. 3, 16), Gottes des Heiligen Geistes der Welt das Heil aneignende Tätigkeit (Joh. 3, 5. 6). Quenstedt:[1] *Princeps salutis nostrae causa est immensa Dei misericordia ac gratia. — Thes. III: Haec gratia et misericordia Dei variis actibus sese exerit circa salutis nostrae procurationem, qui actus divinae gratiae dicuntur salutis nostrae principia, suntque potissimum tria: 1. Benignissima ac misericordissima Dei Patris erga homines lapsos voluntas, 2. fraterna Jesu Christi redemptio, 3. gratia Spiritus S. applicatrix.*

Der allgemeine Liebeswille Gottes heißt in der Schrift:

a. Gnade, χάρις (Röm. 4, 4; 11, 6; Eph. 2, 8; 1. Pet. 5, 10).

b. Barmherzigkeit, ἔλεος (Tit. 3, 5; Eph. 2, 4; Luk. 1, 78), sofern Gott durch Mitleid mit unserem Elend zur Hilfe bewogen wird.

c. Liebe, ἀγάπη, welche Gott überhaupt zum Geben und Mitteilen bewegt (Joh. 3, 16; Eph. 2, 4. 5); φιλανθρωπία (Tit. 3, 4).

d. Gütigkeit, χρηστότης (Tit. 3, 4), sofern er der armen Sünder Heil sucht.

e. Mitleid, οἰκτιρμός (Röm. 12, 1; 2. Kor. 1, 3; Phil. 2, 1).

Das besonders wichtige χάρις bezeichnet:

a. Anmut, Holdseligkeit (Luk. 1, 28).

b. Die unverdiente Gunst Gottes, also eine Bewegung im Gemüt und Herzen Gottes, — dies die gewöhnliche Bedeutung.

c. Wohltat, Geschenk, Liebesgabe; vielleicht so, daß metonymisch *causa pro effectu* steht. In bezug auf Liebesgabe der Menschen wird es gebraucht 1. Kor. 16, 3: Ἀπενεγκεῖν τὴν χάριν ὑμῶν εἰς Ἰερουσαλήμ. Es kann daher nicht befremden, daß χάρις auch Gnadengabe bezeichnet; und es ist diese Bedeutung in etlichen Stellen schwer zu bestreiten, z B. Apg. 6, 8; 1. Pet. 4, 10: Οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ; Eph. 4, 7: Ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ; Röm. 1, 5; Eph. 3, 8. Freilich wird diese Bedeutung bestritten

[1] *Theol. did. pol., pars III, cap. I, sect. I, thes. II, p. 1.*

von protestantischen Theologen im Interesse der Polemik gegen die römische Lehre von der *gratia* als *gratia infusa.*

d. Erkenntlichkeit, Dank (Röm. 6, 17; 1. Kor. 15, 57; 2. Kor. 8, 16).

Wo die Schrift von Rettung der Menschheit aus Gnaden redet, versteht sie χάρις in der zweiten Bedeutung, als Gemütsbewegung Gottes. Dieselbe ist aber nicht zu denken als müßiges, wirkungsloses Wohlgefallen, als (Quenstedt[2]) *inane votum sive simplex complacentia et nuda velleitas,.....sed est voluntas efficax, qua Deus salutem hominum ardentissime desideratam etiam efficere ac per media sufficientia et efficacia consequi et procurare serio intendit.*

Zwei Akte schließt hiernach der allgemeine Liebeswille ein. Quenstedt:[3] *Primus est illa Dei commiseratio, qua condoluit intime et sincere genus humanum.....Alter actus est, quo Deus motus hac misericordia et φιλανθρωπίᾳ decretum fecit de liberando genere humano per filii sui missionem ac ejusdem per evangelium manifestationem, eo fine ut omnes in ipsum credant et ita salventur.* Diese Wirksamkeit des göttlichen Liebeswillens lehrt klar Joh. 3, 16; Röm. 8, 32.

In der Antithese stehn hier einmal die, welche die Wirksamkeit des göttlichen Liebeswillens verkürzen; zum andern die, welche dieselbe überhaupt leugnen.

1. Pelagianer, Semipelagianer und Synergisten verkürzen die Wirksamkeit des göttlichen Liebeswillens, indem sie dem Menschen eine größere oder geringere Mitwirkung zu seiner Rettung zuschreiben und damit das Alleinwirken des göttlichen Liebeswillens leugnen.

2. Überhaupt geleugnet wird die Wirksamkeit des göttlichen Liebeswillens von den Kalvinisten. Sie legen in Gott zwei absolute Dekrete, nach denen Gott einen Teil der Menschheit zur Verdammnis, den andern Teil zur Seligkeit bestimmt hat *(voluntas beneplaciti)*; demnach machen sie den Liebeswillen Gottes, der doch ein

---

[2] *L. c., thes. VI, p. 2.*

[3] *L. c., thes. IV, p. 1.*

allgemeiner ist (Joh. 3, 16; 1. Tim. 2, 4), zu einem ganz wirkungslosen Willen, der wohl über alle Menschen geht, aber in bezug auf die von Ewigkeit zur Verdammnis bestimmten Menschen nur Schein ist *(voluntas signi); cf.* Quenstedt.[4]

[4] *L. c., sect. II, qu., p. 6.*

LEHRSATZ II.

Die Eigenschaften des Liebeswillens Gottes sind nach der Schrift diese, dass er brünstig, geordnet, allgemein, ernstlich ist.

Anmerkung: — Die Brünstigkeit und Innigkeit der Liebe, mit welcher Gott das Heil aller Sünder will, wird offenbar daran, daß er die hohe Gabe seines Sohnes zum Heil der Sünder gibt (Joh. 3, 16).

Man könnte den Liebeswillen Gottes in Rücksicht darauf, daß derselbe sich nicht auf Verhalten, Würdigkeit oder Recht der Sünder gründet, einen absoluten Willen nennen. Doch wird er wiederum mit vollem Recht nach der Schrift nicht als *voluntas absoluta,* sondern als *voluntas ordinata* bezeichnet. Denn:

1. Es gründet sich dieser allgemeine Liebeswille auf die Genugtuung Jesu Christi. Die Gnade ist uns gegeben in Christo vor der Zeit (2. Tim. 1, 9; Joh. 1, 17; Röm. 8, 39; 1. Kor. 1, 4; 1. Tim. 1, 14). Quenstedt:[1] *Fundamentum benevolentiae hujus universalis divinae est interventio Filii Dei. — Thes. XII, 4: Misericordia Dei non est absoluta, sed ordinata. Fundatur enim in Christo et determinatur ad fidem et media, quibus illa accenditur (Joh. 3, 16; 1. Tim. 2, 6; Rom. 5, 18; Joh. 1, 4; 10, 9; 1. Joh. 1, 4).*

2. Der Liebeswille ist *voluntas ordinata,* weil Gott beschlossen hat, die Sünder auf einem bestimmten Wege und in bestimmter Ordnung des Heils teilhaftig zu machen, nämlich so, daß er die Gnadenmittel und durch dieselben den seligmachenden Glauben gibt (Joh. 3. 16; Röm. 10, 13-15; 5, 18; 1. Joh. 1, 4).

Daß der Liebeswille ein allgemeiner, *universalis,* sei, sagt die Schrift deutlich Joh. 3, 16; 1. Tim. 2, 4; Röm. 11, 32;

[1] *Theol. did. pol., pars III; cap. I, sect. I, thes. X, p. 4.*

3, 28; Apg. 17, 30. 31; Tit. 2, 11; 2. Pet. 3, 9; Hes. 3, 11. Die Dogmatiker machen mit Recht aufmerksam auf die Unterscheidung zwischen dem Liebeswillen und dem Dekret Gottes. Der erstere erstreckt sich auf alle, das letztere nicht; der erstere ordnet für alle das Heil mit dem ernstlichen Verlangen nach aller Seligkeit, das letztere beschließt die Seligkeit für die das Heil annehmenden und die Verdammnis für die dasselbe verwerfenden Sünder.

Diese Unterscheidung drücken unsere Dogmatiker, zumal die der späteren, nachreformatorischen Zeit angehörenden, aus durch die Unterscheidung von *voluntas antecedens* und *consequens*. Der erstere ist der allgemeine Liebeswille, der allem Verhalten der Menschen vorangeht; der letztere ist der Wille, welcher auf das Verhalten der Menschen Bezug nimmt. Diese Terminologie stammt indessen schon von Damascenus.[2] Auch Chrysostomus[3] hat sachlich schon diese Unterscheidung, aber er gebraucht die Termini *voluntas prima et secunda*. Gerhard[4] unterscheidet beide so: *Antecedens voluntas ideo sic appellatur, quia considerationem obedientiae vel inobedientiae hominum praecedit, et respectu constat simplice, quo benefica illa Dei voluntas aequaliter se habet erga omnes. Consequens voluntas ideo sic appellatur, quia considerationem obedientiae vel inobedientiae hominum subsequitur, et respectu constat determinato, prout eadem voluntas se habet ad homines, τάξιν illam mediorum ipso actu vel sequentes, vel negligentes.* So auch Quenstedt.[5]

Diese Unterscheidung ist unsern späteren Dogmatikern sehr wichtig. Meisner:[6] *Permultum vero facit haec distinctio ad loca scripturae ἐναντιοφανῆ concilianda*, z. B. 1. Tim. 2, 4; 2. Pet. 3, 4. 9 (allgemeiner Wille) und Röm. 9, 18; Spr. 1, 26 (daß Gott nur etliche rette). Das erstere gehe auf die *voluntas antecedens*, das letztere auf die *voluntas consequens*. Meisner sagt, daß diese Unterscheidung den Kalvinisten *vehementer*

---

[2] *De orthodoxa fide, cap. 29.*
[3] *Serm. super ep. ad Ephes.*
[4] *Loci, tom. IV, loc. IIX, cap. IV, § LXXIX, p. 169.*
[5] *L. c., thes. VI, nota II, p. 2.*
[6] *Anthropol. sacra, dec. II, disp. XII, qu. I, p. 44.*

cxosa sei, weil durch dieselbe *pleraque argumenta pro absoluto decreto in speciem pugnantia dextere et feliciter confutari possunt.*

Hier kommt die schwache Seite der späteren Dogmatiker unserer Kirche zum Vorschein, indem sie nämlich diese *voluntas consequens* an die Stelle der schriftgemäßen *electio* setzen und den Begriff derselben entleeren. Wohl können mit dem Begriff der *voluntas consequens* die Kalvinisten *feliciter* widerlegt werden, aber gewiß nicht *dextere,* d. h. in wahrhafter Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift.

Daß dieser Wille Gottes über alle Menschen nicht ein Scheinwille, sondern ernstlich gemeint ist, daß Gott wirklich ernstlich und dringlich das Heil aller Sünder will, ist klar aus solchen Aussagen der Schrift, in denen

1. die Grundlage dieses Willens als eines ernstlich gemeinten in bezug auf alle Menschen von Gott ausgesagt wird. Das ist das Wohlgefallen Gottes. Dieses bezeugen Sprüche wie Hes. 18, 23. 32; 33, 11. Hat aber Gott kein Gefallen am Tode des (nämlich aller) Gottlosen, sondern daran, daß er lebe, so muß auch der Wille, der aller Gottlosen Leben will, ernstlich gemeint sein.

2. Daß dieser allgemeine Liebeswille Gottes ernstlich gemeint sei, wird ferner bezeugt durch die zu allen Zeiten geschehene Betätigung dieses Willens. Gott sendet allen Menschen seinen Sohn zum Heil (Joh. 3, 16); er läßt allen Menschen zur Erlangung dieses Heils sein Wort predigen (Matth. 28, 19; Mark. 16, 15; Kol. 1, 23); er sendet allen Menschen zur Befestigung in diesem Heil seinen Geist (Joel 2, 28; Apg. 2, 17).

3. Dies wird endlich bezeugt durch die in der Schrift geschehende absolute Verneinung des allgemeinen Liebeswillens als eines Scheinwillens (Heb. 6, 18; Ps. 33, 4; 2. Kor. 1, 20). Ist es unmöglich, daß Gott lüge, sind alle Verheißungen Gottes Ja in ihm und Amen in ihm, so kann der allgemeine Liebeswille kein simulierter, kein Scheinwille sein, sondern muß ein wahrer, aufrichtiger, ernstlich gemeinter sein, denn alle Verheißungen Gottes, auch die allgemeinen, auf alle Menschen gehenden, sind ja nur der Ausdruck und die Kundgebung dessen,

was Gott nicht nur über einige, sondern auch über alle Menschen nach seiner Liebe will. Quenstedt:[7] *Seria, non simulata, non fucata, sed salutis hominum cupidissima, utpote quam Deus serio intendit atque desiderat.*

In Antithese zur Schriftlehre von der *benevolentia universalis* stehn die Kalvinisten in zweifacher Weise. Die Supralapsarier (Calvin, Beza, Franz Gomarus) lehren, daß Gott schon den größten Teil der Menschheit geschaffen habe, um sie zu verdammen. Die Infralapsarier (Synode zu Dordrecht, Arminius und der größere Teil der reformierten Theologen) lehren, daß Gott beschlossen habe, den größten Teil der gefallenen Menschen dem Verderben zu überlassen, daß Christus nur für die Erwählten gestorben sei, daß nur Erwählte kräftig durch die Gnade berufen und angefaßt werden.

Einen *universalismus hypotheticus* behauptete der reformierte Theologe Moses Amyraldus.[8] Er stellte seine Doktrin zuerst als Professor in Saumur auf; dieselbe wurde aber sofort in Genf als gegen die Dekrete der Synode zu Dordrecht verstoßend verworfen. Er lehrte folgendes: Es gibt eine *gratia universalis hypothetica,* d. h. *universalis sub conditione fidei.* Gott hat den Willen, alle selig zu machen, wenn sie glauben; aber da sie diese Bedingung nicht erfüllen, so macht dieser allgemeine Gnadenwille faktisch nicht einen selig. Daneben gibt es einen partikularen Willen, eine bestimmte Anzahl zu retten; und dieser Wille, weil er *irresistibilis* ist, macht unfehlbar selig. In Wirklichkeit ist dies nur die alte kalvinistische Lehre von der absoluten Prädestination, der sie nur einen mildernden Schein gibt.

Da die Schriftsprüche für die Universalität der *benevolentia paterna* so überwältigend sind, so bleibt den Kalvinisten als Mittel zur Entkräftung derselben nur übrig die Einführung gewisser Unterscheidungen des göttlichen Willens und namentlich willkürlicher Mißbrauch dieser Unterscheidungen. So unterscheiden sie:

---

[7] *L. c., thes. XII, p. 5.*

[8] Moyse Amyraut, geb. 1596 zu Bourgueil in der Touraine, 1633 Prof. der Theologie in Saumur, gest. 1664.

1. *Voluntas abscondita* und *revelata.* Auch lutherische Theologen brauchen diese Unterscheidung, aber in evangelisch gesunder Weise. Sie verstehn *voluntas abscondita (occulta)* von den besonderen Führungen, Gerichten und dem Regieren Gottes (daß z. B. in Tyrus und Sidon nicht so viele Wunder geschehen sind, wie in Chorazin und Bethsaida), und *voluntas revelata* vom allgemeinen Heilsrat Gottes über die ganze Welt. Bei ihnen hat also beiderlei Wille ein verschiedenes Objekt; dagegen die Kalvinisten setzen für beiderlei Willen dasselbe Objekt, nämlich die Seligkeit. Ihre Unterscheidung ist dahin gemeint, daß Gott nach der *voluntas revelata* allen die Seligkeit äußerlich anbietet, nach der *voluntas abscondita* sie aber nur einigen wirklich geben will mit absoluter Ausschließung der andern.

2. Sie unterscheiden *voluntas signi* und *beneplaciti,* welche Unterscheidung schon Petrus Lombardus führte, der unter *voluntas beneplaciti* den Willen an sich, unter *voluntas signi* das, wodurch sich derselbe offenbart, sei es Wort oder Tat, verstand. Luther versteht den Unterschied geradeso wie den von *voluntas abscondita et revelata.* Meistens verstehn die lutherischen Theologen aber unter *voluntas signi* den legalen, unter *voluntas beneplaciti* den evangelischen Willen Gottes. Die Kalvinisten verstehn unter *voluntas beneplaciti* wieder den wirklichen Willen Gottes, wonach er nur wenige Menschen selig machen will, unter *voluntas signi* den Willen, wie Gott davon in der Schrift redet.

Die Hauptpraxis der Kalvinisten besteht nun darin, daß sie der Beweiskraft der Schriftsprüche für den universalen Willen sich entledigen mit der Erklärung, dieselben drückten nur die *voluntas revelata* und *signi* aus. Daneben suchen sie sich durch ungeheuerliche Exegese zu helfen, z. B. τὸν κόσμον (Joh. 3, 16) soll heißen: *Omnes ex toto mundo electos,* und πάντας ἀνθρώπους (1. Tim. 2, 4): *Omnis generis homines,* allerlei Menschen.

Das kalvinistische Dogma von der absoluten Partikularität des Heils in Christo ist ja freilich überhaupt nicht durch Schriftauslegung gewonnen, wie es natürlich auch nicht sein konnte, sondern ist die Kon-

sequenz aus der grundlegenden kalvinistischen Lehre vom göttlichen Willen. Dieser liegt allem Geschehenden zugrunde, nämlich absolut, folglich auch dem Tatbestand, daß nur wenige selig, die meisten verdammt werden. Daß es so wirklich ist, kommt nach kalvinistischer Lehre daher, daß Gott absolut das eine wie das andere will. Nun ist es bei allen, die mit vorgefaßter, gänzlich aus der Vernunft oder durch unberechtigte Vernunftschlüsse aus Schriftaussagen gewonnener Lehre an die Schrift gehen, die einzig übrigbleibende Praxis, der Schrift Gewalt anzutun und ihr die falschen Lehrsätze aufzuzwingen. So bei den Kalvinisten.

Wir leugnen schließlich nicht, daß es geschichtliche Tatsachen gibt, welche der Universalität des Liebeswillens Gottes zu widersprechen scheinen; aber sowenig uns aus Tatsachen der Glaube an das Wort geboren wird, sondern aus dem Wort, sowenig zweifeln wir an der Allgemeinheit des Liebeswillens, die Gott feierlich erklärt, um der Tatsachen willen, die dagegen zu sprechen scheinen. Wir nehmen daher auch Abstand von den meist mißlungenen Versuchen (auch unserer korrekten Dogmatiker), jene Tatsachen, auf welche die Kalvinisten ihre Lehre von der *voluntas signi* gründen, wegzuerklären und z. B. Spuren des Evangeliums bei den Eingeborenen Amerikas nachzuweisen, wie Quenstedt[9] nach Vorgang anderer Dogmatiker es tut: *In specie ad Americanos pervenisse vim apostolicae praedicationis, probamus (1) ex universalibus apostolorum effatis (Rom. 10, 18; Col. 1, 28), (2) ex historiis Indicis, quae testantur, sub primum Hispanorum in illas regiones accessum haud obscura praedicatae illis religionis christianae vestigia apparuisse.* (Wir haben von der Universalität noch weiter zu handeln bei der *vocatio*.)

[9] *L. c., pars III, cap. V, sect. II, qu. thes. beb. VII, p. 469.*

§ 41.

Von der Erwählung.

(*De electione aeterna*)

LEHRSATZ I.

Ebenso klar und deutlich wie die Schrift einen allgemeinen Liebeswillen Gottes in bezug auf das Heil aller Menschen lehrt, ebenso klar und deutlich lehrt sie eine besondere Wahl Gottes zum ewigen Leben.

Anmerkung: — Von dem allgemeinen Gnadenwillen lehren Stellen wie Joh. 3, 16; 1. Tim. 2, 4; Röm. 11, 32; 2. Pet. 3, 9; Hes. 18, 23; 1. Tim. 4, 10. Von der Erwählung und Auserwählung lehren Stellen wie Eph. 1, 4; Matth. 20, 16; 24, 24; Apg. 13, 48; Röm. 8, 33; 1. Pet. 1, 1. 2; 2. Thess. 2, 13.

Wir haben hier zwei verschieden benannte Betätigungen Gottes, die sich auf das Heil des Sünders beziehn. Sind sie beide der Sache nach dasselbe? Dies ist in neuester Zeit behauptet worden, eigentlich selbst auch von Philippi. Allerdings ist kein Zweifel, daß allgemeiner Gnadenwille und Wahl nach der Schrift Gemeinsames haben. Beide, sowohl der allgemeine Gnadenwille (2. Tim. 1, 9), als auch die Erwählung, oder Prädestination (Eph. 1, 4), geschehen von Ewigkeit. Beide, der allgemeine Gnadenwille (2. Tim. 1, 9), wie auch (Eph. 1, 4) die Wahl, geschehen in Christo; es ist also bei beiden Christus das Fundament. Bei beiden, sowohl für den allgemeinen Gnadenwillen (Joh. 3, 16), als auch für die Wahl (εὐδοκία, Eph. 1, 5) ist der innere Beweggrund die Liebe und Barmherzigkeit Gottes. Beide sind ernstlich gemeint, wie es ja die Schrift vom allgemeinen Gnadenwillen in Hes. 18, 23. 32, und von der Wahl in Luk. 18, 7. 8 bezeugt. Ebenso setzt die Schrift für beide die ewige Seligkeit als Ziel (Joh. 3, 16; Röm. 8, 30). Endlich wird bei beiden die Seligkeit durch die Gnadenmittel (1. Tim. 2, 4; Eph. 1, 9) und durch den Glauben (Joh. 3, 16; Apg. 13, 48) vermittelt.

Aber allgemeiner Gnadenwille und Wahl sind nach der

Schrift auch durch wesentliche Merkmale unterschieden, nämlich:

1. Der Gnadenwille erstreckt sich auf alle Menschen (Joh. 3, 16; Röm. 11, 32 u. a. St.), die Wahl nur auf wenige und bestimmte Personen (Matth. 20, 16; Eph. 1, 4).

2. Aus dem allgemeinen Gnadenwillen, obschon er von Gott ernstlich gemeint ist, folgt nicht absolut gewiß die Seligkeit derer, über welche er geht, denn es gehn viele verloren (Matth. 18, 6; 24, 10; 23, 37), weil sie teils dem Gnadenwillen überhaupt widerstehen, teils demselben nicht beständig folgen. Aus der Wahl dagegen folgt absolut gewiß die Seligkeit, denn es gibt hier keinen Ausfall solcher, die die Seligkeit nicht erlangten (Matth. 24, 24; Röm. 8, 30).

Somit sind allgemeiner Gnadenwille und Wahl nach den Aussagen der Schrift über beide in zwei sehr wesentlichen Punkten verschieden, in bezug auf den Kreis der Personen, auf welchen sie sich beziehen, und in bezug auf die Gewißheit der Erreichung des einen Zieles, das sie beide nach der Schrift haben. Wollte man also allgemeinen Gnadenwillen und Wahl für ein und dasselbe erklären und nicht voneinander unterscheiden, so würde man damit sich einfach gegen die Schrift setzen.

Die nächst diesem wichtigen Unterschied von Gnadenwille und Wahl wichtige Wahrheit, welche aus den sich auf die Wahl beziehenden Schriftsprüchen mit Gewißheit erhellt, ist die, daß nirgends in denselben ein verschiedener, sondern immer derselbe Begriff der Wahl vorliegt; vgl. 1. Thess. 1, 4; Matth. 20, 16; 24, 24; Mark. 13. 20; 13, 22; 2. Tim. 2, 10; Luk. 18, 7; Röm. 8, 33; Kol. 3, 12; 1. Kor. 1, 27. 28; Eph. 1, 4; 2. Thess. 2, 13; Jak. 2, 5; 2. Pet. 1, 10; Röm. 11, 5. 7; Matth. 24, 22. Diese Stellen sagen wohl von der Wahl mehr oder minder ausführlich die zu derselben gehörenden Stücke, z. B. Grund, Objekt, Ziel, Gewißheit u. s. w. aus, aber in keiner Stelle faßt der Begriff Wahl mehr oder weniger in sich als in den andern. Der Begriff Wahl hat in allen diesen Stellen denselben Umfang und ist im gleichen Sinn gebraucht. Wer daher

eine Wahl im weiteren und engeren Sinn unterscheidet, daß nämlich im weiteren Sinne darunter der Erlösungsratschluß zusammen mit dem Beschluß, alle die Erlösung im Glauben annehmenden Sünder auch selig zu machen, im engeren Sinne die Erwählung der von Gott als *finaliter* Gläubige zuvorerkannten verstanden wird, der setzt sich wiederum ganz offenbar gegen die Schrift, denn diese weiß von einer solchen Unterscheidung nichts.

Auch unser Bekenntnis, die Konkordienformel, hat eine derartige Unterscheidung nicht. Wahr ist es freilich, daß seit Ende des 16. Jahrhunderts bei den lutherischen Dogmatikern die Behauptung gang und gäbe geworden ist, die Quenstedt[1] ausspricht: *Vox praedestinationis ab orthodoxis sumitur vel late, quatenus complectitur omnia, quae ad redemptionem, vocationem, justificationem et salutem pertinent, quomodo accipiunt autores Formulae Concordiae art. XI. in solid. decl., p 802.*[2] Aber es ist den Verfassern der Konkordienformel gar nicht in den Sinn gekommen, solche zweifache Unterscheidung des Begriffs Wahl zu machen. Sie unterscheiden ja Erwählung von andern Begriffen, z. B. *praescientia*[3]; wie würden sie doch die wichtige Unterscheidung von Wahl im weiteren und engeren Sinn zu erwähnen vergessen haben, wenn sie eine solche wirklich als in der Schrift gelehrt erkannt hätten? Aber sie reden nirgends von einem solchen zweifachen Begriff der Wahl.

Diese Unterscheidung legen alle diejenigen nur in die Konkordienformel hinein, welche die verkehrte Lehre von der Wahl *ex praevisa fide* führen. Sie verwerfen die Schriftlehre, daß Gott zum Glauben erwählt (1. Pet. 1, 1. 2; Apg. 13, 48); und daher sind ihnen Stellen der Konkordienformel, die deutlich wie die berührte Stelle („Die ewige Wahl Gottes sieht und weiß nicht allein zuvor der Auserwählten Seligkeit, sondern ist auch aus gnädigem Willen und Wohlgefallen Gottes in Christo Jesu eine Ursache, so da unsere Seligkeit und was zu derselben

[1] *Theol. did. pol., pars III, cap. II, sect. I, thes. V. p. 15.*
[2] *S. D., art. XI, 13. p. 707.*
[3] *L. c., p. 704. 3; p. 705. 8.*

gehöret, schaffet, wirket, hilft und befördert"[4]) auch die Wahl zum Glauben lehren, überaus unbequem. Um dieser und andern Stellen die schlagende Beweiskraft gegen ihre eigene unschriftmäßige Lehre zu nehmen, tragen sie den Unterschied von *electio late* und *stricte dicta* in die Konkordienformel hinein und erklären, daß z. B. in der eben angeführten Stelle die *aeterna electio late sumpta* gemeint sei. Damit stempeln sie die Worte der Verfasser der Konkordienformel zum reinen Unsinn. Was sagen denn die Worte der oben zitierten Stelle: „Wahl aus gnädigem Wohlgefallen in Christo"? Sie sagen einfach, daß die Wahl auf Grund der beschlossenen Erlösung und des verordneten Verdienstes Jesu geschieht. Sie bekennen also die klare Bibellehre, daß das Fundament der Wahl die Erlösung und das Verdienst Christi ist. Wäre es nun so, wie es angeblich sein soll, daß die Verfasser der Konkordienformel hier Wahl im weiteren Begriff hätten, wonach sie den Beschluß der erst zu veranstaltenden Erlösung einschließt, so würden sie diesen Unsinn bekennen: Die Wahl, welche auf der schon beschlossenen Erlösung in Christo ruht als auf ihrem Fundament und Grund, ist doch die Ursache, daß Gott schafft, was zur Seligkeit gehört, d. h. die Erlösung verordnet u. s. w.

So wenig die Konkordienformel hier eine Wahl im weiteren Sinne statuiert, so wenig auch S. 707. 13-23. Die bekennenden Väter sagen hier deutlich, wie sie verstanden sein wollen, nämlich nicht dahin, daß sie die Wahl selbst im engeren und weiteren Sinn unterschieden, sondern daß sie von der einen Wahl, die sie nach der Schrift kennen, wollen recht gelehrt und unterrichtet haben. Man soll, sagen sie,[5] nicht von der Wahl so lehren, daß man nur vom heimlichen Willen Gottes spekuliert, und die Wahl von dem geoffenbarten Willen in Christo losreißt, wie das die Kalvinisten machen, nach denen die ganze Wahl mit der geoffenbarten Schrift in Wirklichkeit nichts zu tun hat, sondern man soll sie mit dem geoffenbarten Willen zusammenfassen. Dann kommen die acht Punkte von dem Ratschluß der Erlösung und der Heilsordnung. Darauf heißt es in

---

[4] *L. c., p. 705. 8.*

[5] *L. c., p. 707. 13. 14.*

den Schlußworten[6] nicht etwa, daß diese acht Stücke es sind, die zur Wahl gehören, sondern: „Daß er sie auf die Weise, wie jetzt gemeldet (nämlich durch Jesu Erlösung und in der geoffenbarten Heilsordnung), durch seine Gnade, Gaben und Wirkung darzubringen, helfen, fördern, stärken und erhalten wölle". Man schiebt also den bekennenden Vätern einfach etwas unter, wenn man sagt, sie stellten in den angegebenen Abschnitten eine Wahl in weiterem Sinne auf. Überdies sagen noch die Väter,[7] daß alles, was zuvor genannt sei, zur Lehre von der Wahl gehöre; aber sie sagen nicht, es gehöre zur Wahl selbst. Dies ist durchaus nicht Sophisterei. Es gehört manches zur Lehre von einer Sache, was nicht zur Sache selbst gehört, z B. Grund, Zweck u. s. w.

Übrigens kann eine unverfängliche Unterscheidung von Wahl im engeren und weiteren Sinn gemacht werden. Die Schrift hat nämlich eine Anzahl von Begriffen, die in den Kreis der Erwählung fallen, nämlich *propositum*, πρόθεσις Vorsatz, *praescientia*, πρόγνωσις, Vorsehung, ἐκλογή *electio*, Auswahl, *praedestinatio*, προορισμός, Vorherbestimmung. Im weiteren Sinn kann man unter Erwählung alle diese Begriffe zusammenfassen; im engeren Sinn aber ist Erwählung nur die Auswahl bestimmter Personen, die ἐκλογή, welche πρόθεσις und πρόγνωσις zur Voraussetzung und προορισμός zur Folge hat. Wir nehmen hier Wahl im eben angegebenen, engsten Sinne, wie er allein schriftmäßig ist.

---

[6] *L. c., p. 708. 23.*
[7] *L. c., p. 708. 24.*

LEHRSATZ II.

Weil Gott nach seinem Vorsatz in Christo und nach seiner Vorsehung gewisse Personen aus der Menge aller Verlorenen auserwählt hat, dass sie das ewige Leben erlangen sollen, so bringt er diese Erwählten auch zum Glauben und erhält sie im Glauben bis ans Ende.

Anmerkung: — Die der Erwählung, ἐκλογή, nach der Schrift vorausgehenden ewigen Akte sind Vorsatz, πρόθεσις, und Vorsehung, πρόγνωσις. Daß die πρόθεσις einer der ewigen Akte ist, zeigt Eph. 3, 11: κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων. Die πρόθεσις gehört in den Kreis des Willens Gottes, ist aber doch von θέλημα *(voluntas)* unterschieden, nämlich: *Voluntas terminus generalior est et comprehendit eas etiam res, quae non fiunt. Propositum* (πρόθεσις) *autem Dei tantum complectitur ea, quae certo fiunt. . . .Decretum* (προορισμός) *Dei adhuc strictior gradus est, quando videlicet Deus decernit, se certis mediis effecturum id, quod apud se proposuit* (προέθετο). *Ita ergo haec sequuntur: Deus aliquid vult, volitum proponit, propositum decernit* (Meisner[1]).

Daß die πρόθεσις aber nicht nur einer der ewigen Akte ist, sondern der erste unter denselben, ergibt sich aus Röm. 8, 28 ff. Paulus spricht von τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς und fährt V. 29 fort: ὅτι οὓς προέγνω. Er gibt also, wie ὅτι zeigt, den Inhalt der πρόθεσις an, daß sie nämlich die ewigen und zeitlichen Akte in sich faßt, welche er nun in V. 29 ff. aufführt. Die πρόθεσις Gottes ist also dies, daß Gott sich vorgenommen, gewisse Sünder nach seiner Vorhersehung (πρόγνωσις) zu erwählen, zu verordnen, zu berufen und endlich herrlich zu machen. Mit Recht wird daher von den Dogmatikern die πρόθεσις das *principium normans* der Wahl genannt. Quenstedt:[2] *Principium normans praedestinationis primum et mediatum est* πρόθεσις.

Zu seiner πρόθεσις hat Gott nichts bewogen als das Wohlgefallen seines gnädigen Willens (Eph. 1, 9; Röm. 9, 15. 16). Aber dieser wohlgefällige, freie Wille ist nicht eine *voluntas absoluta,* welche überhaupt durch nichts bestimmt wäre; vielmehr ist die πρόθεσις geschehn ἐν Χριστῷ (Eph. 3, 11). Christus ist einesteils die bewirkende Ursache, daß die gnädige πρόθεσις in der unerbittlichen Gerechtigkeit kein Hindernis fand; zum andern ist es auch Christus, durch welchen alles geschieht, was an ewigen Akten aus der πρόθεσις hervorgeht, und was als Ausführung der πρόθεσις in der Zeit

---

[1] *Anthropologia sacra, dec. II, disp. XIV. qu. I, p. 118.*

[2] *Theol. did. pol., pars III, cap. II, sect. I, thes. XII, p. 17.*

geschieht. Die ganze zeitliche Ausführung der πρόθεσις geschieht nur in Christo, und die kraft der πρόθεσις zur Herrlichkeit Gelangenden sollen nur durch Christum dahin gelangen. Unsere Dogmatiker unterscheiden diese beiden Ursachen der πρόθεσις als die *causa interna* (εὐδοκία) und *externa* (Christus und sein Werk). *Causa movens alia est interna, alia externa. Interna est gratia Dei mere gratuita. Causa movens externa est Christi meritum.* So sagt Quenstedt[3] in bezug auf die Wahl; aber dieselben Bestimmungen gelten ja auch für den Vorsatz.

Aber der ἐκλογή geht nicht nur die πρόθεσις, sondern auch die πρόγνωσις voraus, die Vorhererkenntnis, Vorhersehung, wie dies 1. Pet. 1, 1. 2 zeigt, woselbst es geradezu heißt: ἐκλεκτοῖς . . . κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ, vgl. auch Röm. 8, 29. Da uns nun die Schrift nichts weiter sagt, als daß Gott erwählte κατὰ πρόγνωσιν, daß er verordnete, οὓς προέγνω, so können wir auch nichts Weiteres lehren und bekennen, als daß die πρόγνωσ die göttliche, ewige Vorhererkennung derjenigen ist, welche Objekte der Auserwählung und Verordnung Gottes sein sollen. Die Vorhersehung lehrt uns also, daß Gottes Wahl nicht sozusagen eine blinde ist, sondern nach der Fülle der Weisheit und Erkenntnis geschieht, die Paulus Röm. 11, 33-36 rühmt.

Gewiß sind πρόγνωσις und ἐκλογή sehr nahestehende Begriffe. Dies zeigt sich z. B. in Röm. 8, 29, nämlich darin, daß in dieser Stelle nur προέγνω steht und das ἐκλέγεσθαι ganz fehlt. Beide Begriffe verhalten sich so zueinander, daß der erstere der intellektuelle Akt, der letztere der Akt des Willens ist. Die πρόγνωσις ist das vorangehende Ausersehen, die ἐκλογή das demgemäß geschehende Aussondern der bestimmten Personen als der Seinigen aus der Menge aller Menschen. Es sind also diese nahestehenden Begriffe doch nicht gleichbedeutend und identisch. Dies erhellt aus 1. Pet. 1, 1. 2, welche Stelle ja, wenn πρόγνωσις und ἐκλογή identisch wären, sagen würde: Erwählt gemäß der Erwählung. Daher darf man nicht sagen, es käme, wenn Röm. 8, 29 das

[3] *L. c., p. 17.*

προέγνω nicht den *intuitus fidei* einschließe, sondern gleich „versehen" sei, heraus: *Quos praedestinavit, praedestinavit.*

Wir haben nun die der ἐκλογή vorangehenden Akte und Begriffe, πρόθεσις und πρόγνωσις, auf Grund der Schrift bestimmt. Wir bestimmen nun die ἐκλογή selbst. Der innere Beweggrund zu derselben *(causa movens interna)* ist bei Gott wiederum seine Gnade und sein freies Wohlgefallen (Röm. 11, 5: ἐκλογὴ χάριτος; Eph. 1, 5; Röm. 9, 15. 16). Der äußere Beweggrund *(causa movens externa)* ist Jesus und sein Verdienst (Eph. 1, 4). Kein weiterer Grund wird uns für die Erwählung irgendwo in der Schrift genannt.

Der Zweck der Erwählung ist nach Eph. 1, 4 dieser: Εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ. Unter dieser Heiligkeit und Untadeligkeit vor Gott kann nur die *justitia imputata* verstanden werden. Gründe hierfür sind:

1. Es wäre im höchsten Grade auffällig, wenn darunter die *justitia vitae,* oder Heiligung, verstanden werden sollte, die doch in viel untergeordneterer Weise Zweck der Wahl ist als die *justitia imputata;* vgl. Röm. 8, 30; Kol. 1, 22. Man ist zum Verständnis des ἁγίους καὶ ἀμώμους von der Heiligung des Lebens verleitet worden durch das dem αὐτοῦ folgende ἐν ἀγάπῃ. Allein schon die entfernte Stellung weist darauf hin, daß ἐν ἀγάπῃ nicht zu V. 4 zu ziehen ist, sondern zu V. 5, daß ἐν ἀγάπῃ Gott der προορίσας ist.

2. V. 5-7 erklärt ja das Zustandekommen des ἁγίους καὶ ἀμώμους εἶναι, nämlich durch die Verordnung zur Kindschaft in Jesu, in dessen Blut die Vergebung der Sünden ist. Dies weist doch klar auf die *justitia imputata* und nicht auf die *justitia vitae.*

3. Wenn sie ἅγιοι durch die *justitia imputata* sind, so können sie wohl ἄμωμοι untadelig, genannt werden und εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ sein, aber in der Heiligkeit der eigenen Lebensgerechtigkeit ist kein Heiliger ohne Tadel (Hiob 15, 15; 4, 18).

Die Schrift zeigt uns aber, daß dieses nicht der letzte Zweck der Wahl ist, sondern als relativ letzten Zweck

nennt sie die ewige Herrlichkeit (Röm. 8, 30) und als absolut letzten die Ehre Gottes (Eph. 1, 6. 12. 14).

Weiter zeigt uns die Schrift (Eph. 1, 4 ff.), daß mit der ἐκλογή zwei Akte verbunden sind. Der eine ist ein ewiger, nämlich die Verordnung, προορισμός, *praedestinatio*. Gott erwählte zur Gerechtigkeit und Heiligkeit vor ihm, indem er in Liebe verordnete zur Kindschaft; *cf.* V. 5: ἐξελέξατο ..... προορίσας. Auch προορίσας gründet sich wie alle andern Akte auf den freien Gnadenwillen Gottes (Eph. 1, 5: Κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ), und auf Christum und sein Verdienst (Eph. 1, 6: Ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ.) Das, wozu Gott verordnet *(finis ad quem)*, ist die Kindschaft bei Gott durch Jesum. Durch diese Verordnung kommt zur Verwirklichung das Ziel der Wahl, nämlich das Bestehen in untadeliger Heiligkeit vor Gott, und darnach die Seligkeit und Ehre Gottes. Denn die, welche kraft der Verordnung zur Kindschaft gelangen, haben ja Vergebung der Sünden und also Gerechtigkeit.

Aus dem Bisherigen haben wir notwendig folgendes zu entnehmen: Wenn nämlich Gott zum Stande der Kindschaft und der darin zuteil werdenden Vergebung der Sünden verordnet, also dazu gewisse Sünder verordnet, daß sie Kinder Gottes werden sollen, so verordnet er zweifelsohne auch zu allem, wodurch man zur Kindschaft gelangt, d. h. zu allem, wodurch sie gegeben (Gnadenmittel) und wodurch sie empfangen (Glaube) wird. Denn wie kann Gott einen Menschen zu einem gewissen geistlichen, demselben also an sich unerreichbaren Ziel verordnen, wenn er nicht auch zugleich alles verordnet, wodurch er zum Ziel gelangt.

Daß nun auch Gottes Verordnung wirklich alles zur Erlangung des verordneten Zieles Erforderliche einschließt, das zeigt der zweite Akt, der nach Eph. 1, 4 ff. mit der ἐκλογή verbunden ist, nämlich die Darreichung der Gnadenmittel und das Wirken durch dieselben. Denn es heißt: ἐξελέξατο θεός, nicht nur προορίσας, sondern auch γνωρίσας (V. 9), indem er verkündigte, nämlich τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Auch diese Verkündigung ging aus dem freien Gnadenwillen Gottes hervor (V. 9). Zu

ihrem Zweck hat diese Verkündigung nach V. 9. 10 dies, daß unter ein Haupt, nämlich Gott, soll wiedervereinigt werden, was durch die Sünde getrennt war, nämlich die Engel im Himmel und die Menschen auf Erden. Mit ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν (V. 11) und ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς (scil. ἐκληρώθητε) gibt nun Paulus den Abschluß (denn V. 14 ist Nebensatz zu V. 13; und mit V. 15 beginnt ein neuer Abschnitt) der Kette von himmlischen Segnungen, womit Gott ihn und die Epheser gesegnet in Christo, indem er sagt: In ihm auch, nämlich in Christo, wurde uns und auch euch das Erbe wirklich zuteil, also daß wir einst als Erfüllung der Hoffnung hier auf Erden Gott selbst zum ewigen Preis dienen sollen. Dies wirkliche Kommen zum Erbteil, also wirkliches Eintreten in die Kindschaft, womit die Teilhaberschaft am Erbe verbunden ist, bestimmt nun Paulus durch folgende wichtige Beifügungen:

a. Das Kommen zum Erbteil ist Ausführung des göttlichen Vorsatzes und der demselben gemäßen Verordnung, denn sie kommen dazu als προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν (V. 11).

b. Gott wirkt es, weil er es gnädigst wollte. Dies besagen die Worte: τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ (V. 11).

c. Das Mittel war das Hören des nach Vorsatz und Verordnung bekannt gemachten (γνωρίσας) Wortes: ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας (V. 13).

d. Die Weise, in der das wirkliche Kommen zum Erbe geschah, war das Glauben (πιστεύσαντες, V. 13), in und mit welchem Glauben auch die Versiegelung als Erben im Heil. Geiste geschah.

Fassen wir nun die Aussagen dieses ganzen Abschnittes, Eph. 1, 3-14, zusammen, so erhalten wir dies: Gott hat uns erwählt, indem er einerseits verordnete und anderseits nach seinem gnädigen Vorsatz seinen gnädigen Willensrat offenbarte. Und wir kommen auch wirklich zum Erbteil, indem wir kraft der Verordnung und Wirkung Gottes mittelst des Wortes zum Glauben gebracht und im Glauben als Erben versiegelt werden.

Die Wahl ist also in dieser Stelle das Anfangsglied, der Glaube ist das Endziel der ganzen Kette

himmlischer Segnungen. Wir sagen deshalb bei einfältigem Gehorsam gegen den Laut des göttlichen Wortes ganz recht: Weil Gott erwählt hat, so gibt er den Erwählten auch den Glauben. Wir sagen, was die Väter in der Konkordienformel sagen, die Wahl ist eine Ursache des Glaubens.[4]

Diese Lehre ist nicht nur in Eph. 1, 3 ff. begründet, sondern auch in Röm. 8, 28-30. Nach dieser Stelle muß gewissen Menschen alles zum Besten dienen. Wer sind diese? Antwort: Die Gott lieben. Und warum muß diesen alles zum Besten dienen? Die Stelle antwortet: Sie sind nach dem Vorsatz berufen. Welches ist dieser Vorsatz? Nicht der allgemeine Gnadenwille, wie viele erklären, sondern ein partikularer, besonderer, über bestimmte Personen gehender Wille. Beweis dafür dieses:

1. Die Worte „die nach dem Vorsatz berufen sind" sind nähere Erklärung zu „die Gott lieben", und zwar haben sie den Zweck, zu erklären, warum ihnen alles zum Besten dienen muß. Wäre nun Vorsatz hier so viel als der allgemeine Gnadenwille, so wäre ja die näher bestimmende Begründung viel allgemeiner als das näher zu bestimmende. Denn nach dem allgemeinen Gnadenrat und allgemeinen Dekreten werden ja alle Menschen berufen, und somit würden bei dieser Fassung die Worte „die nach dem Vorsatz berufen sind" diejenigen, welche Gott lieben, gar nicht näher kennzeichnen.

2. Wenn die in Frage stehenden Worte „nach dem Vorsatz berufen" nur den allgemeinen Gnadenwillen bezeichnen, so sind sie ganz müßig. Denn es gibt ja überhaupt nur kraft der allgemeinen Berufung Gottes solche Menschen, die Gott wirklich lieben. Es wäre der Zusatz in dem Sinne vom allgemeinen Gnadenwillen geradeso überflüssig und nichtssagend, wie wenn ich sagte: Es werden selig, die bis ans Ende bei Christo verbleiben, die auch nach dem Vorsatz berufen sind. Wenn Vorsatz hier eben auch nur der allgemeine Gnadenwille wäre, so wäre derselbe ganz nichtssagend und überflüssig, denn das bedarf nicht erst der Erklärung und Anmerkung, daß nur

---

[4] *S. D., art. XI, p. 705, 8.*

solche bei Christo bleiben, die überhaupt durch die allgemeine gnädige Berufung zu ihm geführt wurden, denn ohne dieselbe kommt ja überhaupt schon niemand zu Christo. Nun aber macht der Heil. Geist keine müßigen, überflüssigen, nichtssagenden Bemerkungen, die nichts Näheres und Wichtiges aussagen; und so ist gewiß, daß „nach dem Vorsatz berufen" sich nicht auf den allgemeinen Gnadenrat über alle, sondern auf den besondern Rat über besondere Menschen bezieht.

3. Die πρόθεσις, der Vorsatz, hat nach dieser Stelle zu ihrem absolut gewissen Erfolge die ewige Herrlichkeit derer, über welche sie geht. Aber der allgemeine Gnadenrat hat keineswegs diesen Erfolg. Nicht einmal nehmen alle, über die er durch die Berufung geht, ihn an und lernen den gnädigen Gott lieben, geschweige denn, daß sie zur Herrlichkeit gelangen. Darum kann abermal unter πρόθεσις hier der allgemeine Gnadenrat nicht verstanden werden.

Was sich nun Gott nach dieser Stelle vorgenommen hat, ist dies: Vorherkennen, verordnen, berufen, rechtfertigen, herrlich machen. Also aus Vorsatz und Vorhererkennen fließen lauter Tätigkeiten, die an den Erwählten das Heil bis in die Ewigkeit hinein schaffen und selbstverständlich die Wirkung oder Hervorbringung des Glaubens in ihnen einschließen. Denn fließt aus dem Berufen nach dem Vorsatz dies, daß alles zum Besten dienen muß, also gewiß und vor allen Dingen zur Befestigung im Glauben, wie auch Paulus selbst nachher V. 31-39 erklärt, so fließt doch gewiß daraus das Kommen zum Glauben. Denn das Anfangen und Vollenden ist beides Gottes Werk, und zwar in gleicher Weise. Also haben wir auch in dieser Stelle die Lehre: Weil Gott nach dem Vorsatz erwählt, so gibt er auch den Erwählten den Glauben.

Dasselbe lehrt weiter deutlich 1. Pet. 1, 2: „Nach der Versehung Gottes des Vaters, durch die Heiligung des Geistes, zum Gehorsam und zur Besprengung des Blutes Jesu Christi." Unter Gehorsam kann hier nur der Glaube, als der Gehorsam gegen das Evangelium, verstanden werden, nicht der sittliche Gehorsam gegen das Gesetz, die Heiligung. Denn Besprengung des Bluts ist nichts anders als Zueignung des blutigen Verdienstes Jesu, oder die Rechtfertigung. Sicher wird nun

hier, wo in so solenner Weise das Ziel der Erwählung gezeigt wird, nicht an erster Stelle die Heiligung und an zweiter Stelle die viel herrlichere Rechtfertigung genannt sein. Es wird also εἰς ὑπακοήν vom Glauben verstanden werden müssen, was umsomehr geschehen kann, als ὑπακοή in solcher Bedeutung nicht etwa dann hier allein angenommen würde, sondern so öfter in der Schrift vorkommt (Röm. 1, 5; 15, 18; 10, 16; Heb. 5, 8).

Dasselbe lehrt endlich Apg. 13, 48: „Und wurden gläubig, wie viel ihrer zum ewigen Leben verordnet waren." Niemand kann leugnen, daß diese Schriftstelle den Glauben in eine solche Verbindung mit der Verordnung setzt, daß derselbe als durch die Verordnung beabsichtigt erscheint; mit andern Worten, daß der Glaube das beabsichtigte Ziel der Verordnung ist.

Um dem Gewicht dieser Stelle zu entgehen, hat man gesagt:

a) τεταγμένοι heiße: Die in die τάξις der Gnadenmittel gestellt waren. Aber das waren ja in dem Augenblick alle, zu denen Paulus redete; und doch waren keineswegs alle diese gläubig, denn Paulus redet gerade zu solchen auch, die nicht das Evangelium annehmen. Es kann also τεταγμένοι hier nicht von der Ordnung der Gnadenmittel oder von der Ausrichtung der Predigt des Evangeliums verstanden werden.

b) Nach andern soll das τεταγμένοι hier sich beziehen auf diejenige τάξις, welche in dem Vorsatze Gottes besteht, daß Gott über alle, welche er bis ans Ende als gläubig kennt, beschlossen hat, sie sollen selig werden. Dann käme heraus: Es wurden gläubig, so viele Gott als gläubig vorhererkannt nnd darum selig zu machen beschlossen hatte. Das wäre eine sinnlose Tautologie.

c) Man versteht auch unter τεταγμένοι die innere Ordnung, in welcher die Seelen von Gott zum Heil geführt werden. Welche? Doch die Berufung, Erleuchtung, Heiligung des Heil. Geistes durch das Evangelium. Aber wenn diese Ordnung hier unter τεταγμένοι zu verstehen wäre, so wäre sie eine Ordnung, die Gott nur an denen, die gläubig wurden, anwandte, aber an denen nicht, die es nicht wurden. Und doch ist dies eine Ordnung, die Gott auch anwendet bei allen, die nicht gläubig

werden, wie Apg. 7, 51; Matth. 23, 37 klar zeigen. Folglich kann diese Ordnung hier nicht verstanden werden.

Es bestätigt also auch diese Stelle nur dies als Schriftwahrheit: Weil Gott bestimmte Personen erwählt hat, so bringt er sie auch zum Glauben, oder: Die Erwählung ist eine Erwählung zum Glauben.

Das ist auch Lehre unserer Theologen bis zur Zeit unseres letzten Bekenntnisses und Lehre dieses letzteren selbst. Die Konkordienformel lehrt, daß der Glaube aus der Wahl folgt, nicht umgekehrt, daß die Wahl in Ansehung des Glaubens, *intuitu fidei*, geschehe:[5] „Die ewige Wahl Gottes .... ist eine Ursach, so da unsere Seligkeit und was zu derselben gehöret, schaffet, wirket, hilft und befördert."

Daß hier Wahl nicht der allgemeine Ratschluß Gottes oder die sogenannte Wahl im weiteren Sinne sei (vgl. Schluß von Lehrsatz I), sondern die partikulare Auswahl einzelner, ist gewiß aus Punkt 5, wo gesagt ist, daß die Wahl nicht über alle Menschen, sondern allein über die Frommen gehe. Es kann daher unter dem „schaffet und wirket" nicht verstanden werden, daß Gott die Erlösung schafft und wirkt und damit, was zur Seligkeit nötig ist. Denn sonst käme ja gerade heraus, was die Gegner der schriftmäßigen Lehre von der Wahl so sehr verabscheuen, nämlich der wahrhaftige Kalvinismus, daß Gott die Erlösung nur für die Frommen angeordnet habe. Und daß das von unseren Vätern in dieser Stelle bekannte „schaffet und wirket" des zur Seligkeit Nötigen nicht die Veranstaltung der Erlösung einschließt, wird ferner daraus klar, daß gesagt wird, die Wahl sei aus Wohlgefallen in Christo eine Ursach, die da schaffet und wirket usw. Der Zusatz „in Christo" sagt uns ja, daß die Wahl die beschlossene Erlösung in Christo schon voraussetze. Es kann also das „schaffet und wirket" nicht von der erst zu veranstaltenden Erlösung gemeint sein, sondern nur von deren Zueignung an die Erwählten und in erster Linie also davon, daß Gott den Glauben in den Erwählten schafft und wirkt. Auch S. 707, 13 ff., wo erklärt wird,

---

[5] *S. D., art. XI, 8, p. 705.*

wie von der Wahl „recht und mit Frucht" gelehrt werden soll, wird nicht auf die erst zu veranstaltende, sondern auf die bereits geschehene Erlösung verwiesen.

Daß die bekennenden Väter wirklich hier sagen wollen, daß die Erwählung eine Ursach des Glaubens sei, wird ja auch klar aus ihren Privatschriften, und zumal aus einer, die ja die Grundlage des § XI der Konkordienformel ist. Das ist das *Enchiridion* von Chemnitz.[5*] Darin heißt es: „So folgt auch die Wahl Gottes nicht nach unserm Glauben und Gerechtigkeit, sondern geht fürher als eine Ursach des alles (also des Glaubens und der Gerechtigkeit), denn die er verordnet oder erwählt hat, die hat er auch berufen und gerecht gemacht (Röm. 8)." Selnecker,[6] Mitverfasser der Konkordienformel, sagt zu Röm. 9: „Diesem Vorsatz Gottes unterliegt der Glaube an Christum, welchen auch selbst Gott gibt nach der von ihm eingesetzten Ordnung. Daher kann der vorausgesehene Glaube nicht die Ursache der ewigen Wahl sein, deren Folge und Wirkung gleichsam der Glaube ist; und in der Zeit höret er auch auf, wann wir sterben." Wenn Selnecker hier sagt „gleichsam", so will er nur sagen, daß die Wahl, wenn sie auch mit Recht Ursache des Glaubens genannt werde, sofern es darauf beruht, daß Gott bestimmten Menschen den Glauben gebe, dieselbe doch nicht in der adäquaten Weise Ursache des Glaubens sei wie das Wort, welches wirklich den Glauben hervorbringt (Röm. 10, 17).

Der gegebene Nachweis ist ausreichend für die Richtigkeit der Behauptung, daß die Konkordienformel den Glauben als Folge der Wahl lehrt, nicht umgekehrt die Wahl als geschehen in Rücksicht auf den vorhergesehenen Glauben, *ex praevisa fide* oder *intuitu fidei*.

Die Verteidiger dieser letzteren Lehre suchen dieselbe als die in der Konkordienformel enthaltene auch damit zu beweisen, daß sie sich auf die Stelle Art. XI, 2[7] berufen, wo das Bekennt-

---

[5*] Vgl. Frank, Theologie der Konkordienformel, IV, S. 327-344, woselbst der ganze Abschnitt aus Chemnitzens Enchiridion, die Erwählung betreffend, im Wortlaut der Ausgabe von 1574 wiedergegeben ist.

[6] *Comm. in omnes Pauli epp.*

[7] *P. 704.*

nis sagt: „Weil die heilige Schrift des Artikels nicht an einem Ort allein etwa ungefähr gedenket, sondern an vielen Örtern denselben gründlich handelt und treibet." Das Bekenntnis, sagen sie, rede nur darum von vielen solchen Stellen, weil es Stellen wie Joh. 3, 16 und die vielen andern von dem allgemeinen Gnadenrat und der Rücksicht auf den Glauben handelnden Stellen als von der Gnadenwahl handelnd ansehe. Daß aber die Konkordienformel, wenn sie von vielen Stellen der Schrift, die über die Gnadenwahl lehrten, rede, wirklich solche Stellen wie Joh. 3, 16 einschließen müsse, sei daraus klar, daß es in der Schrift viele Örter, die im engsten Sinne von der Wahl lehrten, gar nicht gäbe. Von solchem müssen ist aber nicht die Rede und also auch nicht davon, daß die Konkordienformel unzweifelhaft in der Wahl den allgemeinen Gnadenrat einschließen und also den *intuitus fidei* als Lehre enthalten müsse. Denn es ist eine falsche Behauptung, daß dies so sein müsse, weil es nicht viele Stellen von der Wahl im engeren Sinne in der Schrift gebe. Die Zahl dieser Stellen ist eine sehr beträchtliche, nämlich: Matth. 20, 16; 22, 14; Joh. 15, 16; 15, 19; Matth. 24, 24: „Wo es möglich wäre"; 24, 22: „Aber um der Auserwählten willen werden die Tage verkürzt"; Mark. 13, 20; Luk. 18, 7: „Sollt aber Gott nicht auch retten seine Auserwählten"?; Joh. 13, 18: „Ich weiß, welche ich erwählet habe"; Matth. 24, 31: „Und sie werden sammeln seine Auserwählten"; Röm. 8, 29 ff.; 8, 33: „Wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen"?; Eph. 1, 4 ff.; 1. Kor. 1, 27. 28; Kol. 3, 12: „So ziehet nun an, als die Auserwählten Gottes, Heiligen und Geliebten"; 1. Thess. 1, 4: „Wir wissen, wie ihr auserwählet seid"; 2. Thess. 2, 13: „Daß euch Gott erwählet hat von Anfang zur Seligkeit"; 1. Pet. 1, 1: „Den erwählten Fremdlingen"; 1. Pet. 2, 9: „Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht"; Off. 17, 14: „Und mit ihm die Berufenen und Auserwählten und Gläubigen". Dies sind zusammen 19 Stellen, wahrlich genug, daß unsere Väter sagen können, es lehre die Schrift an vielen Örtern von der Wahl.

Solche Dinge, wie den von späteren lutherischen Dogmatikern eifrig verfochtenen *intuitus fidei* und manche andere von ebendenselben im Interesse der Polemik gegen den wirklichen

oder auch nur vermeintlichen Kalvinismus aufgestellte Theorien, auch der Konkordienformel aufzuzwingen, ist die Hauptt a k t i k aller derjenigen Theologen, welche die schriftmäßige und wahre Lehre derselben verwerfen. Wir finden dies z. B. auch bei Philippi.[8] Er unterscheidet in der Schrift den doppelten Ratschluß in der Weise des hergebrachten Unterschiedes von *voluntas antecedens* und *consequens*. Für die Darstellung des letzteren, wo *N. B.* der Rat Gottes mitbedingt sei durch das Verhalten des Menschen, gibt er zwei Lehrtropen (S. 13 ff.).

Der erste Lehrtropus ist dieser: Gott hat alle, die faktisch gerettet und selig werden, von Ewigkeit zum Leben erwählt und in der Zeit zum Glauben gebracht und darin erhalten; er hat die Gerechtigkeit des Gerechten nicht nur vorhergesehen, sondern auch vorherbestimmt und durch seine Gnade gewirkt. Alle, die verloren gehen, hat Gott unter Voraussicht ihrer beharrlichen Bosheit zur Verdammnis vorherbestimmt. Dieser Tropus, sagt Philippi weiter, schließe alles Verdienst aus und sei recht ausgedrückt durch Eph. 2, 8 ff.

Man merkt dieser Darstellung, so sehr sie der echten lutherischen Lehre der Konkordienformel konform erscheint, doch schon einen gewissen Mangel an deutlicher Aussprache darüber an, ob *intuitus fidei* oder nicht, ob die Wahl nach der Konkordienformel als Ursache des Glaubens gefaßt ist oder nicht. Aber daß sie nicht von Philippi als Ursache gefaßt ist, geht ja schon daraus hervor, daß dieser erste Lehrtropus nur ein Tropus ist, um den zweiten Gnadenrat darzustellen, der, wie Philippi selbst sagt, den Rat Gottes mitbedingt sein läßt durch das Verhalten des Menschen. Also hat dieser erste Lehrtropus den *intuitus fidei*. Und das sagt auch Philippi ausdrücklich in der Nota auf S. 15 zur Verteidigung gegen Ströbels Anklage auf absoluten Kalvinismus mit den Worten: „Ich habe ja nur von einem Vorherbestimmtsein in Christo zur G e r e c h t i g k e i t, n i c h t a u c h z u m G l a u b e n geredet." Also lehnt Philippi in diesem ersten Lehrtropus die Lehre, daß der Glaube aus der Wahl hervorgeht, ab.

Der zweite Lehrtropus ist der, welcher das verschiedene ewige Los auf die Voraussicht des verschiedenen Verhaltens

[8] Glaubenslehre, B. 4. 1, S. 13. 62-78.

gründet. Dieser Lehrtropus, sagt Philippi, sei festzuhalten gegen die absolute Prädestination. Wie eigentlich beide Lehrtropen, da sie doch beide eine Darstellung der *voluntas consequens* sind, welcher den Rat Gottes durch das Verhalten des Menschen bestimmt sein läßt, noch realiter sollen verschieden sein, ist nicht abzusehen. Es steht in Wirklichkeit nur so mit dem Unterschied dieser beiden Lehrtropen, daß der erste Tropus den *intuitus fidei* offenbar realiter enthält, der zweite Tropus ihn nur formuliert ausspricht. Nun behauptet Philippi,[9] daß sein erster Lehrtropus von der Wahl eben der der Konkordienformel sei. So trägt auch er den *intuitus fidei* in das Bekenntnis hinein.[9*]

Ebenso trägt er[10] eine falsche Verbindung der Lehre von dem dem Menschen nach dem Fall gebliebenen Ebenbild Gottes im weiteren Sinn mit der Lehre von der Bekehrung in das Bekenntnis hinein, als wollte dieses wirkliche Bekehrung oder Nichtbekehrung immerhin durch den Gebrauch oder Nichtgebrauch der dem natürlichen Menschen verbliebenen Kraft erklären, daß er äußerlich noch Gottes Wort hören oder nicht hören kann. Das kommt dem Bekenntnis gar nicht in den Sinn. Man hat freilich versucht, das Geheimnis der Bekehrung und Nichtbekehrung derselben sündigen Menschen zu erklären durch den eben berührten Brauch oder Nichtbrauch der noch gebliebenen Macht, doch wenigstens äußerlich Gottes Wort hören zu können, und diesen Versuch gestützt durch die weitere Theorie von der *efficientia inevitabilis* des Wortes Gottes. Wer überhaupt nur noch höre, der empfange unausbleiblich einen bestimmten Eindruck durch die Schrift, dem er sich nicht entziehen könne. Wer nun diesen Eindruck treu benutzt, der kommt zur Bekehrung, umgekehrt nicht. Dieses wäre im Grunde Bekehrung vor der Bekehrung. Diese Theorie von der inevitablen Wirkung des Wortes Gottes trägt auch Quenstedt[11] vor; Philippi trägt sie in die Konkordienformel hinein.[12]

---

[9] A. a. O., S. 63.

[9*] So auch Rohnert (Dogmatik, S. 233), der auch beide Lehrtropen aufführt und als gleichberechtigte erklärt.

[10] A. a. O., S. 70.

[11] *Theol. did. pol., pars III, cap. VII, sect. II, qu. III, obj. dial IV, p. 513.*

[12] A. a. O., S. 73.

Ebenso trägt Philippi im Interesse der Abwehr der absoluten Prädestination in die Konkordienformel den Irrtum hinein, dieselbe lehre einen schriftgemäßen Synergismus des Menschen nicht erst nach, sondern schon in der Bekehrung: daß der zu bekehrende Mensch Schritt für Schritt, wie die Gnade an ihm arbeitet, auch schon mitwirken könne und solle. Dies ist sehr ausgeprägt die falsche Bekehrungslehre von Baier.[13] Er sagt: *Homo autem in initio conversionis mere passive se habere recte dicitur; licet in progressu conversionis per acceptas jam ante novas vires, active se habeat.* Davon steht nichts in der Konkordienformel, auch nicht *S. D., art. II,* 65, S. 604. Das heißt wieder einen bekehrten Menschen vor der Bekehrung setzen, einen, der geistlich lebendig ist vor der Lebendigmachung in Bekehrung und Wiedergeburt. Daß vor der abgeschlossenen Bekehrung, also in der Bekehrung, der Mensch nichts wirke und mitwirke, sagt das Bekenntnis dürr und klar kurz zuvor.[14] Die Stelle, welche Philippi für seine falsche Lehre und Bestätigung derselben durch die Konkordienformel anführt, redet von dem bereits bekehrten Menschen; denn es heißt da:[15] „Wenn aber der Mensch bekehret worden" usw. und:[16] „Daraus dann folget, alsbald der Heil. Geist .... solch sein Werk der Wiedergeburt und Erneuerung in uns angefangen hat, so ist es gewiß, daß wir durch die Kraft des Heil. Geistes mitwirken können und sollen, ... wie St. Paulus ausdrücklich und ernstlich vermahnet, daß wir als Mithelfer die Gnade Gottes nicht vergeblich empfangen, welches doch anders nicht, dann also soll verstanden werden, daß der bekehrte Mensch so viel und lang Gutes tue." Diese Versuche, die Konkordienformel zu verfälschen, um sie nach Weise der neumodischen Theologie reden zu machen, sind ebenso betrübend wie ärgerlich.

Der letzte Versuch dieser Art bei Philippi findet sich auf S. 78, wo er den Erklärungen der Konkordienformel über die *reprobi* und deren boshafte Verwerfung der Gnade nach freiem

---

[13] *Comp., pars III, cap. IV, § XXXVIII, p. 436.*
[14] *Art. II, p. 602. 61. 62.*
[15] *L. c., p. 603. 63.*
[16] *L. c., p. 604. 65.*

Willen den Schein zu geben versucht, als ob sie in Parallele zu der freiwilligen Verachtung der Gnade bei den *reprobi* ein gewisses Eingehen auf die Gnade bei den Erwählten zum Zweck der Bekehrung statuiere, weil sie die *gratia irresistibilis* ablehne. Allein, die Konkordienformel macht nicht den Fehler, der so viel gemacht wird, nämlich von der Seite der Verworfenen auf die Seite der Erwählten und umgekehrt Schlüsse zu machen.

LEHRSATZ III.

In der Antithese zur schriftgemässen Lehre von der Wahl stehen ebensowohl diejenigen, welche die Wahl gar nicht auf die in Christo geschehene Erlösung gründen, als auch die, welche sie auf die von Gott zuvorgeschene Aneignung der Erlösung oder gar auf die zuvorgesehene Heiligung gründen, oder auch die benevolentia universalis mit der Wahl konfundieren.

Anmerkung: — In der erstgenannten Antithese steht eigentlich schon Augustin, sowohl durch seine Lehre von der Gnade, als auch von der Gnadenwahl oder Prädestination. Falsch ist es zwar nicht, wie Philippi[1] durchscheinen läßt, sondern ganz schriftgemäß, wenn Augustin in dem gefallenen Menschen gar kein *liberum arbitrium* zu irgend etwas Gutem, sondern nur zum Bösen annimmt (Münscher[2] versteht dies schon als Aufhebung der Willensfreiheit des Menschen überhaupt), wenn er ferner die Gnade als eine in dem Menschen zur Bekehrung innerlich wirkende und freimachende annimmt. Er sagt:[3] *Fateantur Pelagiani* (Pelagius usw. verstehen eben unter *gratia* nur *lex* und *doctrina,* und zwar als von außen belehrende), *non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari* (Augustin beruft sich ganz recht auf Stellen wie Joh. 8, 31; Phil. 2, 13) *Deum*

---

[1] Glaubenslehre, B. 4, 1, S. 27.
[2] Handb. d. christl. Dogmengesch., B. 1, § 93, S. 385 ff.; siehe Zitate aus Augustins Schriften ebendaselbst.
[3] *De grat. Chr. 25.*

in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates.

Aber falsch ist es, wenn Augustin die Gnade als unwiderstehlich, *gratia irresistibilis*, faßt. Er sagt:[4] *Quod* (nämlich bitten für Ungläubige) *prorsus faceremus inaniter, nisi rectissime crederemus etiam perversas et fidei contrarias voluntates omnipotentem Deum ad credendum posse convertere.* Weiter:[5] *Subventum est infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur. Ibid:*[6] *Non est itaque dubitandum, voluntati Dei, qui in coela et in terra omnia, quaecunque voluit, fecit (Ps. 135, 6) et qui etiam illa, quae futura sunt, fecit (Jes. 45, 11), humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse, quod vult* (dies die schlagendste Stelle). Und falsch ist seine im Zusammenhang mit dieser Lehre von der Gnade entwickelte Lehre von der Gnadenwahl oder *praedestinatio.* Noch in der *Expositio quarund. proposit. ex Ep. ad Rom.* lehrt er eine *electio ex praevisa fide (ut quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum eligeret, cui Spir. S. daret.).* Er nahm dies in den *Retractationes* ausdrücklich zurück.

Die von ihm entwickelte falsche Gnadenwahllehre ist: Gott hat nicht nur aus Barmherzigkeit und in Christo bestimmte Personen zur Seligkeit erwählt, sondern auch beschlossen, die andern in ihren Sünden zu lassen oder zu übergehen, ihnen zur ewigen Verdammnis und zur Erweisung seiner Gerechtigkeit wie seiner Gnade. Er sagt:[7] *Qui vero non liberantur, ira Dei manet super eos, veniens de justo judicio Dei, quod non ideo vituperabile, quia inscrutabile est; et propterea vasa irae nuncupantur, quia et his bene utitur Deus, ut notas faciat divitias gloriae suae in vasa misericordiae.* Ferner:[8] *Deus tamen alios inde* (nämlich *ex communi massa perditionis*) *secundum misericordem bonitatem adducit ad poenitentiam, alios secundum justum judicium non adducit. Habet enim potestatem adducendi et trahendi.*

---

[4] *De grat. et lib. arb., 20.*
[5] *De corrept. et grat., 38.*
[6] *De corrept. et gratia, 45.*
[7] *Op. imperfectum (anno 426), I, 127.*
[8] *Contra Julian., V, 14 (anno 426).*

Falsch ist von vornherein, daß das ganze Dekret Gottes nach Augustin in dem Sinne absolut ist, daß die Grundlage der Entschließungen Gottes nicht Christi Person und Werk bildet, sondern das bloße, von allem abgelöste, freie, ungebundene Wollen Gottes und seine Macht, die niemand beschränken darf. Doch ist Augustins Lehre von der Prädestination nicht in dem Sinne als eine absolute dargestellt, als er etwa im strengsten Sinne eine doppelte Prädestination zum Glauben und Seligkeit und zum Unglauben und Verdammnis lehrte; also etwa lehrte, daß die Ungläubigen von Ewigkeit prädestiniert sind, dazu verordnet, daß sie im Unglauben bleiben sollen, damit sie verloren gehen. Man kann diese Lehre höchstens im *Praedestinatus* angedeutet finden; sonst lehrt zwar Augustin, daß Gott die Verdammten übergeht, auch daß er sie zur Verdammnis prädestiniert, aber nicht, daß er sie zum verdammenden Unglauben ordiniert, sondern diesen Unglauben vorausweiß. Bei der Grundansicht Augustins ist diese Stellung eine Inkonsequenz. Wenn er alles nur auf den Willen gründet, so kann das Vorherwissen keine Rolle mehr spielen, sondern muß alles absolut nach dem Willen geschehen, wie dies ja viel konsequenter Calvin gelehrt hat. *De perfect. justorum, homil. XXXI: Hoc bonum, quod est requirere Deum* (nach Gott fragen), *non erat, qui faceret, non erat usque ad unum (Ps. 14, 2), sed in eo genere, quod praedestinatum est ad interitum. Super hos enim respexit Dei praescientia, protulitque sententiam.* Aber diese Begründung der Verwerfung durch die *praescientia* hat freilich bei Augustin herzlich wenig zu sagen, da er allgemeinen Gnadenwillen Gottes und allgemeine Gnadenwirkung nicht kennt, sondern die Universalität der Gnade leugnet und überhaupt von vornherein nur eine partikulare Gnade und Erlösung kennt. Dies bezeugen folgende Aussprüche Augustins: *Omnes* (nämlich 1. Tim. 2, 4) *positi pro multis, quos ad istam gratiam vult venire.*[9] — *Dictum est: omnes homines vult salvos fieri, ut intelligantur omnes praedestinati, quia omne genus hominum in eis est* (die Prädestinirten stammen aus allerlei Volk).[10]

Viel schärfer ist die deterministische

[9] *Contra Julian., IV, 44.*
[10] *De corrept. et grat., 44.*

Antithese noch bei Calvin. Viel entschiedener als bei Augustin ist bei ihm der Wille Gottes in seiner Absolutheit der Ausgangspunkt der Lehre. Daraus folgt:

1. Daß nirgends die *praescientia*, wie bei Augustin noch in bezug auf die *reprobi*, den Willen Gottes bestimmt, daß Gott etwas will, weil er dies oder jenes vorher weiß, sondern Gott weiß nur das Zukünftige, weil er es zuvor will. Calvin[11] sagt: *Sed quum (Deus) non alia ratione, quae futura sunt, praevideat, nisi quia ita, ut fierent, decrevit, frustra de praescientia lis movetur.*

2. Weil der Wille Gottes das absolut Dominierende ist, so schließt das absolute Dekret schon die Schöpfung ein, d. h.:

a) Daß die Schöpfung Adams schon beschlossen ist mit der Absicht, daß derselbe fallen soll. Calvin:[12] *Iterum quaero, unde factum est, ut tot gentes, una cum liberis eorum infantibus aeternae morti involveret lapsus Adae absque remedio, nisi quia Deo ita visum est? Hic obmutescere oportet tam dicaces alioqui linguas. Decretum quidem horribile fateor; inficiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat.* Ferner:[13] *Lapsus est enim primus homo, quia Dominus ita expedire censuerat.* Dies ist der Supralapsarismus.

b) Die Menschen werden alle schon geschaffen, nicht als vor Gott in gleicher Weise dastehend als Objekte seiner Barmherzigkeit, sondern als bestimmt, daß sie entweder ins Leben eingehen oder der Verdammnis anheimfallen sollen. Calvin:[14] *Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes* (das *creare* steht ja auch unter dem Dekret; sie werden nicht *pari conditione* geschaffen, weil sie nicht so geschaffen werden sollen), *sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque*

---

[11] *Instit. christ. relig., L. III, cap. XXIII, § VI, p. 151.*
[12] *L. c., § 7, p. 151.*
[13] *L. c., § 8, p. 152.*
[14] *L. c., cap. XXI, § V, p. 133.*

prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus.

c) Damit Gott die Erwählten könne annehmen, dekretiert er für sie und für sie allein den Erlöser und die Erlösung und die Führung zum Heil in der Gnadenordnung durch die Gnadenmittel. Hülsemann:[15] *Calvinistae fundamentum proximum et internum suae fidei collocant in absoluta praedestinatione quarundam singularium personarum ad vitam, ex qua praedestinatione derivant caeteros articulos paene omnes, qui ad restaurationem hominis faciunt, tanquam media adaequata ad finem hunc consequendum, quem Deus praedestinatis dicitur praefixisse, scilicet: decretum de missione et incarnatione Filii .... de vocatione .... de oblatione et applicatione mediorum ad conversionem et salutem necessariorum etc.* Hülsemann zählt 18 Artikel auf, die von den Kalvinisten von der absoluten Prädestination aus abgeleitet werden; vgl. Quenstedt.[16] Quenstedt führt an genannten Stellen aus, daß Christus den Kalvinisten nicht Ursache, sondern Wirkung der Wahl, nicht *mediator,* in dem die Wahl beruht, sondern nur *medium,* durch welches die bereits im absoluten Willen Gottes vollzogene Wahl in der Zeit ausgeführt wird. Die angezeigte Stellung gibt Calvin dem Erlöser dadurch, daß er denselben nur als das Haupt darstellt, in welches die schon Erwählten eingepflanzt werden, damit sie seine Kinder seien. *Quum enim is (Christus) sit, cujus corpori inserere destinavit Pater, quos ab aeterno voluit esse suos.*[17]

Unverhüllter spricht dies, daß die Ursache der Wahl nur und allein der absolute Wille Gottes sei, der reformierte Theologe Perkins (Cambridge) aus. Er sagt:[18] *Causam praedestinationis esse voluntatem absolutissimam, quae nihil habeat vel extra, vel juxta, vel supra se, quod possit esse causa impulsiva ad movendam, vel flectendam istam.* — Im *Decretum Dordracenum* heißt es:[19] *Electionis hujus causa impulsiva*

---

[15] *Calvin. irreconciliabilis, p. 22. 23 seq.,* bei Quenstedt, *l. c.*
[16] *Theol. did. pol., pars III, cap. II, sect. II, qu. III, ecthes. VIII* und *antithes. I, p. 31.*
[17] *L. c., lib. III, cap. XXIV, § V, p. 161.*
[18] *Explicat. Symboli;* bei Quenstedt, *l. c.*
[19] *Pag. 30;* bei Quenstedt, *l. c.*

est solum liberrimum et gratuitum Dei beneplacitum. Maccovius:[20] *Causa impulsiva praedestinationis nulla est extra et praeter beneplacitum Dei.* Die Hessen bekennen in den *Acta Synodi Dordrecht., fol. 531: Ecclesiae reformatae docent, Christum esse electionis (non decernendae, sed exequendae) medium, ... ita quidem, ut decretum de Christo mittendo, et in ignominiosam crucis mortem tradendo, ordine fit posterius decreto electionis, seu electione.*

Über die Verordnung der Gnadenmittel und über die Berufung erklärt Calvin:[21] *Tenemus .... duplicem esse vocationis speciem. Est enim universalis vocatio, qua per externam verbi praedicationem omnes pariter ad se invitat Deus, etiam quibus eam in mortis odorem et gravioris condemnationis materiam proponit. Est altera specialis, qua utplurimum solos fideles (i. e. praedestinatos) dignatur, dum interiori sui Spiritus illuminatione efficit, ut verbum praedicatum eorum cordibus insideat.*

Daher ist ebenso richtig wie trefflich die Übersicht über das ganze kalvinistische Dekret, oder *scala praedestinationis calvinisticae,* welche B. Meisner[22] gibt: *1. Propositum.....de manifestanda gloria divina in hominibus; 2. absolutum decretum de quibusdam glorificandis; 3. glorificandorum specialis praescientia; 4. praescitorum dilectio; 5. dilectorum electio; 6. electorum praedestinatio.* Diese sind die *gradus decreti.* In diesen ist von Christo noch nicht die Rede, sondern erst bei den *gradus* der *media* zur *executio absoluti decreti.* Diese *gradus* sind: *1. Praedestinatorum creatio; 2. creatorum corruptio; 3. corruptorum redemptio; 4. redemptorum vocatio; 5. vocatorum fides; 6. fidelium justificatio; 7. justificatorum conservatio; 8. conservatorum glorificatio; 9. ex hac glorificatione eorum orta Dei gloriae manifestatio.*

Die schriftwidrigen Greuel dieser nicht christlichen Lehre, sondern philosophischen Spekulation sind:

1. Die Wahl gründet sich allein auf den Willen Gottes und nicht auch auf Christum, wie die Schrift deutlich in den bereits angeführten Stellen über die Wahl lehrt. Dies ist, was

---

[20] *Disp. de praedest., thes. III;* bei Quenstedt, *l. c.*
[21] *L. c., lib. III, cap. XXIV, § 8, p. 163.*
[22] *Anthropol. sacr., disp. XIV, qu. II, I, VII, p. 128.*

wir als verwerfliche absolute Prädestination bezeichnen, und was wir meinen, wenn wir die kalvinistische Wahllehre verdammen.

2. Nach dieser Theorie fällt Christus und sein Verdienst nur unter die Kategorie der Mittel zur Ausführung der Wahl. Wie schriftwidrig dies ist, spricht Quenstedt aus:[23] *Christus in Sacris Litteris dicitur Mediator (1. Tim. 2, 5). Medium autem salutis nullibi vocatur, nisi in Schola Calviniana.*

3. Christus ist hiernach nur Mittler der Erwählten; und nur Erwählte gelangen zum wirklichen Glauben. Wie schriftwidrig auch dies ist, zeigt die Schrift an durch 1. Tim. 2, 5, an welcher Stelle Christus Mittler aller („den Menschen") Menschen genannt wird, und durch Heb. 6, 6, woselbst gesagt wird, daß nicht nur Erwählte, sondern auch andere mit wahrem Glauben beschenkt werden. Genannte Stelle redet von solchen, die abfallen und unmöglich (V. 4) wiederum zur Buße können erneuert werden, und also keine Auserwählten waren (Matth. 24, 24). Aber das „wo sie abfallen" und „sollten wiederum erneuert werden" zeigt an, daß sie einmal im wahren Glauben standen, wie ja V. 4 und 5 es deutlich aussprechen.

Es folgt nach dieser Theorie, daß Gott überhaupt nicht hat alle Menschen je retten wollen, sondern die Mehrzahl von vornherein zur Verdammnis und darum auch zum vorlaufenden Unglauben verordnet hat. Wie schriftwidrig auch dies ist, zeigen klar Stellen wie: Tit. 2, 11; Joh. 3, 16; Apg. 4, 12; 1. Tim. 2, 4; Apg. 17, 30; 2. Pet. 3, 9. Diese wie noch viele andere Stellen der Schrift bezeugen klar und deutlich, daß der gnädige Rat Gottes zur Rettung und alle Veranstaltungen Gottes zur Verwirklichung dieses Rats über alle Menschen ergehen.

Hiermit ist gekennzeichnet, was als schriftwidriger Kalvinismus, als absolute Prädestinationslehre, zu verwerfen ist. Es ist aber nicht alles Kalvinismus und absoluter Prädestinationismus, was die

---

[23] *L. c., ecthes. VII.*

späteren lutherischen Dogmatiker und viele heutige Lutheraner und andere so nennen. Unter anderem führt Quenstedt[24] es als schriftwidrige Antithese der Kalvinisten an, daß sie lehren: *Fidem pertinere ad electionem, non antecedenter, sed consequenter, non ad ipsam electionem, sed ad illius executionem.* Diese Lehre der Kalvinisten ist *mutatis mutandis* ganz richtig, ist Schriftlehre, nicht schriftwidriger Kalvinismus; aber Quenstedt verwirft sie, nämlich daß der Glaube aus der Wahl fließe, weil er selbst der inkorrekten Lehre zugetan ist, daß die Wahl *intuitu fidei,* oder *ex praevisa fide* geschehe.

Wir kommen hiermit zu der zweiten im dritten Lehrsatz angeführten Antithese, welche die Wahl auf die von Gott zuvorgesehene Aneignung der Erlösung mitbegründet. Wie bereits angezeigt, ist Quenstedt ein Vertreter dieser Antithese. Wie er, so stehen auch die übrigen späteren großen Dogmatiker: Gerhard, Meisner, Calov, Baier. So denn auch neuere Theologen, die noch als lutherische Theologen bezeichnet werden können, z. B. Philippi.[25]

Nach Philippis Darstellung hat Gott in Christo das ganze Menschengeschlecht zum Leben erwählt (also sonderbarerweise eine Erwählung aller, also gleich gar keine Auserwählung). Wünscht Menschenliebe allen die Seligkeit, so muß es doch wahrlich die göttliche Liebe auch tun.[26] Die Universalität des Gnadenratschlusses Gottes und der Wahl hat ihren beweisenden Grund in den Gnadenmitteln, Wort und Taufe.[27] Man hat aber einen doppelten Ratschluß Gottes zu unterscheiden. Der eine ist, daß Gott in Christo alle Menschen ohne Rücksicht auf deren Verhalten zum Leben erwählt hat; der zweite ist, daß Gott das Verhalten der Menschen berücksichtigt und nach Voraussicht des Glaubens zum Leben erwählt, nach Voraussicht des Unglaubens zur Verdammnis verordnet.[28] Dies ist also nichts als die Darstellung der späteren lutherischen Dogmatiker und ihre Unterscheidung zwischen allgemeinem

---

[24] *L. c., qu. IV, antithes. I, p. 36.*
[25] Glaubenslehre, B. 4, 1, S. 3 ff.
[26] A. a. O., S. 5.
[27] A. a. O., S. 6.
[28] A. a. O., S. 13.

Liebeswillen und allgemeinem Dekret von Verherrlichung des Gläubigen und Verdammung des Ungläubigen, zwischen *voluntas antecedens* und *consequens*. Es findet sich also auch bei Philippi wie bei den späteren Dogmatikern derselbe Stand der Dinge, daß sie insgesamt eine wirkliche Wahl gar nicht haben. Dies bleibt für Philippi so, auch trotz seiner Unterscheidung eines doppelten Lehrtropus, der für den zweiten Ratschluß in Anwendung kommen könne, worüber bereits das Nötige mitgeteilt ist.

Diese Theorie, daß die Wahl geschehen sei *intuitu fidei*, genauer nach Quenstedt: *Ex divinitus enim praevisa fide meritum Christi finaliter apprehendente,* ist eine höchst wunderliche und befremdliche. Gott, so lehrt sie, hat von Ewigkeit nach seinem allgemeinen Gnadenwillen beschlossen, alle Menschen zu erlösen und ihnen auch die Erlösung und das Heil wirksam anzubieten und vor allem ihnen zum Glauben zu helfen, den sie eben nur durch sein Wirken und nicht aus sich selbst haben können. Nun hat Gott aber von Ewigkeit gesehen, daß er allerdings eine Anzahl von Menschen durch sein Wirken mit Geist und Wort wirklich zum Glauben bringen und darin erhalten werde, daß aber die Mehrzahl sich nicht helfen läßt. Nachdem nun Gott dies durch sein Vorherwissen erkannt hat, daß er doch etliche durch sein Wirken kraft seines Willens gläubig und nach seinem allgemeinen Dekret zu Erben des Himmels machen werde, so faßt er nun den Vorsatz, diese, die er als *finaliter credentes* vorhererkannt hat, als die Seinigen zu erwählen (die er doch bereits selbst durch sein Wirken zu den Seinigen gemacht), sie zu verordnen, zum Glauben zu bringen (die er schon längst als *finaliter* zum Glauben gebracht vorhergesehen) und endlich selig zu machen. Was kann mit Recht für eine absurdere und überflüssigere Sache erklärt werden als eine solche Erwählung? Gott erscheint als ein Mann, der erst vorsichtig eine Probe macht und nach dem Ausfall ein Erwählungsdekret verfaßt, in welchem er nun auf Grund der Probe mit guter Sicherheit von nicht ausbleibenden Erfolgen sprechen kann. Es ist aber nicht zu verwundern, daß die alles ergrün-

dende und aufklärende Superklugheit der heutigen Vertreter des *intuitus fidei* einen solchen Gott malt.

Nun behaupten aber die Vertreter des *intuitus fidei,* daß diese Theorie der Erwählung *ex praevisa fide* den festesten Grund in der Schrift habe, denn es heiße 1. Pet. 1, 1. 2: ἐκλεκτοῖς . . . . κατὰ πρόγνωσιν. und Röm. 8, 29: οὓς προέγνω. Allein, wo steht denn da ein Wort davon, daß dieses das Vorauswissen des finalen Glaubens ist? Da sagen die Gegner:

a) Das προγινώσκειν kann überhaupt nur ein diskriminierendes sein, d. h. ein solches, wo Gott den Menschen in bestimmtem Verhalten, in bestimmter Beschaffenheit erkennt. Aber es zeigt die Heil. Schrift im Gegenteil, daß in Stellen, die von ewigen Ratschlüssen Gottes handeln, das προγινώσκειν nicht ein diskriminierendes Erkennen, sondern so viel wie „ausersehen" (Luther übersetzt mit „versehen"), oder „liebend ansehen" ist. Apg. 2, 23 heißt es von Christo, daß er βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτος war. Wie lästerlich wäre es, zu denken, Gott habe Christum hingegeben, nachdem er dessen Bewährung und Verhalten diskriminierend vorhergesehen; und wie unsinnig, da βουλή voransteht! 1. Pet. 1, 20 heißt es, daß Christus προεγνωσμένος μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου sei, aber offenbart ist in den letzten Zeiten um euretwillen. Es kann doch kaum im Ernst ein Christ hier den Sinn finden: Gott hat von Ewigkeit vorausgewußt, daß ein Mann wie Christus kommen werde, aber um euretwillen ist derselbe jetzt in diesen letzten Zeiten offenbart. Wie überaus platt und widersinnig wäre das! Denn zwischen dem Vorherwissen und dem Offenbaren um bestimmter Personen willen, worin eine gewisse Absichtlichkeit liegt, ist ja gar kein logisches Verhältnis. Das wäre wohl wenigstens logisch: Gott hat es vorausgewußt, aber ihr habt es erst jetzt erfahren. So, wie der Satz lautet, würde bei Fassung des προγινώσκειν als diskriminierenden Vorherwissens eine Widersinnigkeit herauskommen; und damit ist diese Auffassung als verkehrt, weil gewiß nicht vom allweisen Heil. Geist intendiert, verworfen. Heißt aber προγινώσκειν „versehen", wie Luther auch übersetzt, dann ist Sinn da: Gott hat den Heiland von Ewigkeit versehen, ihn zu senden, und ihn sozusagen

bereit gehalten. Daß er denselben erst jetzt offenbart und hervortreten läßt, geschieht um euretwillen.

Den wirklich lästerlichen Widersinn, daß προγινώσκειν in bezug auf Christum den Sinn von Vorherwissen hat, wehren auch sonstige Aussagen der Schrift von den Ratschlüssen Gottes ab. So nennt Paulus Eph. 1, 9 das Geheimnis der Erlösung das Geheimnis des Willens Gottes, nicht des Wissens Gottes; Geheimnis dessen, was Gott gewollt, nicht, was Gott gewußt hat. Es heißt ferner in der Parallelstelle zu Apg. 2, 23, nämlich 4, 28, daß die Juden taten, ὅσα ἡ χείρ σου καὶ ἡ βουλή σου προώρισεν. Also durch Gottes Fügen und Willen ward Christus dahingegeben, nicht durch sein Vorauswissen. Luk. 22, 22 heißt es, daß des Menschen Sohn κατὰ τὸ ὡρισμένον πορεύεται, wie es beschlossen ist, nicht, wie es vorausgewußt ist von Gott; vgl. Joh. 19, 11. Kurz, nicht nach dem Gesichtspunkt des Vorherwissens und gar des diskriminierenden Vorherwissens, sondern des Vorherbestimmens stellt die Schrift Jesum und gibt uns damit Zeugnis, daß hier προγινώσκειν eben nicht ein diskriminierendes Vorauswissen ist.

Aber auch in bezug auf Menschen hat in den Stellen von den ewigen Ratschlüssen προγινώσκειν nicht die Bedeutung des diskriminierenden Erkennens. Es heißt Gal. 4, 9: Nun ihr aber Gott erkannt habt, ja vielmehr von Gott erkannt seid (μᾶλλον δὲ γνοσθέντες ὑπὸ θεοῦ). Paulus spricht von der großen Veränderung zwischen der Vergangenheit im Heidentum und der Gegenwart und sagt, man könne diese am angemessensten so bezeichnen, daß sie von Gott erkannt seien. Kann da γινώσκειν als diskriminierendes Erkennen gefaßt werden? Hat sie Gott jetzt erst erkannt und vorher nicht? Man sieht, daß hier γινώσκειν nicht heißt „diskriminierend erkennen", sondern liebend, gnädig erkennen, als die Seinigen erkennen und annehmen. Amos 3, 2 heißt es: „Aus allen Geschlechtern auf Erden hab ich allein euch erkannt" (יָדַעְתִּי); Gesenius übersetzt an genannter Stelle: Wahrnehmen eines Dinges, sorgen für etwas, vorzugsweise von Gottes Obhut und Fürsorge). Ist „erkennen" hier diskriminierend erkennen, so käme heraus, daß Gott nur von der Beschaffenheit Israels gewußt, aber nicht von

der aller Völker, also nicht allwissend sei. Resultat: Es ist nicht wahr, daß von vornherein γινώσκειν und προγινώσκειν ein diskriminierendes, d. h. den Menschen in unterschiedenem Verhalten oder verschiedener Beschaffenheit betrachtendes Erkennen sei.

Es muß auch nicht so heißen in Röm. 11, 2: ὃν προέγνω denn der λαός, auf den ὃν προέγνω sich bezieht, ist das λεῖμμα κατ' ἐκλογήν (V. 5), welches Gott sich überließ. (κατέλιπον ἐμαυτῷ, V. 4); also die Gott sich als einen Rest bewahrte und zwar κατ' ἐκλογήν, weil er sie dazu erwählt. Sobald man nun den *intuitus fidei* hier hineinbringt, entsteht Widersinnigkeit. Dann spräche Gott: Sie sind das λεῖμμα, das ich mir überließ (nicht: das glücklicherweise übrig blieb), weil ich voraussah, daß sie im Glauben bleiben würden und mir deshalb erwählte. Damit ist es auch verwehrt, προγινώσκειν als diskriminierendes Erkennen zu fassen. Auch bei Röm. 8, 29 (οὓς προέγνω) ist es ebenso. Sollte das Vorhererkennen des Glaubens in προγινώσκειν liegen, so käme der Glaube in Betracht nicht als zeitweiliger, sondern als finaler. Dann aber käme die falsche Lehre heraus, daß Gott nur die Erwählten, oder *finaliter* Gläubigen rechtfertigte. Das wäre in der Wahrheit verdammlicher Kalvinismus. Dasselbe käme 1. Pet. 1, 1. 2 heraus, wenn πρόγνωσις das *ex praevisa fide* in sich schlösse. Auch hier wären nur die *finaliter credentes* die, auf welche Gottes Voraussehen sich richtet; und es käme die Lehre heraus, daß er nur diese erwählt, um sie gläubig zu machen und zu rechtfertigen, oder, wie Petrus es ausdrückt, der Besprengung des Blutes Christi teilhaftig zu machen, was ganz gegen Joh. 17, 12; Heb. 6, 4-6 wäre. Resultat: Πρόγνωσις und προγινώσκειν ist nicht ein diskriminierendes Erkennen, oder Voraussehen des Glaubens; ja, es darf nicht so gefaßt werden, wenn man nicht in echt kalvinistische Sätze verfallen will.

b) Man behauptet aber dagegen, daß προγινώσκειν als Voraussehung des Glaubens gefaßt werden müsse, weil es Eph. 1, 4 heißt: ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ (ἐν Χριστῷ. Triumphierend beruft man sich darauf, daß ἐν Χριστῷ nach den besten Grammatikern heiße: in Christo befindlich, in lebendigster Gemeinschaft mit Christo. Das sei zugegeben. Aber nach den besten Gram-

matikern heißt ἐν Χριστῷ schon nicht immer „in lebendigster Gemeinschaft mit Christo durch den Glauben". „Gott war in Christo" (2. Kor. 5, 19) heißt doch nicht, er war es durch die Gemeinschaft des Glaubens an Christum? Vor allen Dingen aber gehört nach den besten Grammatikern das ἐν Χριστῷ nicht zu ἡμᾶς, so daß es hieße: Uns, die wir in Christo sind durch den Glauben, hat Gott erwählt, also *intuitu fidei*. Es müßte in diesem Falle bekanntlich heißen: ἡμᾶς τοὺς ἐν Χριστῷ. Der fehlende Artikel zeigt an, daß das ἐν Χριστῷ zu dem Verbum ἐξελέξατο gehört, worauf auch die älteren Dogmatiker wie Chemnitz das nötige Gewicht legen. Also sagt ἐν Χριστῷ, daß das Erwählen in Christo geschah, d. h. daß Christus *causa movens electionis* ist.

c) Man hat auch gesagt, daß das προγινώσκειν ja gar nichts anderes als den finalen Glauben zum Objekt haben könne. Das ist eine *petitio principii*. Man behauptet, was man ja beweisen soll. Ein Beweis ist aber weder Jer. 5, 3: „Herr, deine Augen sehen nach dem Glauben", noch Heb. 11, 6: „Ohne Glauben ist's unmöglich, Gott gefallen". Denn:

1. Beide Stellen reden ja nicht von der Wahl; darum darf man auch nicht aus ihnen eine Entscheidung nehmen wollen über den wichtigen Punkt, welche Stellung der Glaube bei der Wahl einnehme, ob Gott in Voraussicht des Glaubens erwähle oder nicht. Wir leugnen ja gar nicht, daß Gott den Glauben der Erwählten vorausweiß, sondern verwerfen nur dies, daß der vorausgesehene Glaube die Wahl bestimmt.

2. Angenommen, daß Jer. 5, 3 heißt, wie oben gegeben, so sagt doch Ps. 14, 2, daß Gott auch ausschaue nach den Früchten des Glaubens. Trotzdem wird doch niemand daraus entnehmen wollen, daß die Voraussicht der Glaubensfrüchte oder der guten Werke die Wahl bestimme, daß diese geschehe *intuitu operum*.

3. Aus Heb. 11, 6 würde ja streng genommen folgen, daß Gott erwählt aus Wohlgefallen an den Erwählten, daß somit also eine Ursache der Erwählung in dem Menschen selbst liege. Der Spruch kommt aber bei der schriftgemäßen Lehre von der Erwählung zu seinem vollen Recht, da Gott die Erwählten in der

Zeit nur durch den Glauben an Christum zu den Seinigen macht. So versteht es auch die Konkordienformel.[29]

d) Man hat noch gesagt, es sei mit der Wahl wie mit der Rechtfertigung. Wie Gott nur die rechtfertige, deren Glauben er erkenne, so erwähle er nur die, deren Glauben er voraussehe. Dies ist wiederum eine *petitio principii,* denn diese Parallele zwischen Rechtfertigung und Wahl ist eben erst zu beweisen. Zum Beweise aber hilft nicht, daß man noch so viel von der Wichtigkeit des Glaubens und Ergreifung des Verdienstes Christi redet. Wie Luther hat seit ihm keiner die genannten beiden Stücke erkannt und herrlich vorgestellt, aber gleichwohl verwirft er ganz entschieden, daß der Glaube die Wahl bestimme.

e) Endlich sucht man uns von unserer schriftgemäßen Lehre abzuschrecken mit der Behauptung, daß sie darum, weil sie die Wahl nicht auf den *intuitus fidei* gründe, eine absolute, kalvinistische Wahllehre. Aber:

1. Absolut ist sie nicht, weil sie die Wahl auf Christum gründet und eine Erwählung in Christo lehrt; darum ist sie auch nicht im verdammlichen Sinne kalvinistisch.

2. Daß die Wahl, die nach der Schrift zu ihren zwei Gründen allein den Gnadenwillen Gottes und die Erlösung in Christo und nicht als dritten Grund den Glauben hat, der vorwitzigen Vernunft vieler als eine willkürliche erscheint und also ärgerlich ist, kann gar nichts verschlagen. Gott hat in der Bibel nicht den Grundsatz aufgestellt, daß wir aus seinem Wort keine anderen Glaubensartikel zu ziehen hätten, als die vor der Vernunft sich reimen; oder daß die gesamte Glaubenslehre ein System sein solle, wo alle einzelnen Lehren aufs beste miteinander vermittelt sind, und daß der Vernunft die Aufgabe dieser Vermittlung zufalle.

Die Antithese gegen die Schriftlehre von der Wahl durch Annahme des *intuitus fidei* ist um so schlimmer, wenn dabei von der Bekehrung falsch gelehrt wird, also in jener Lehrformel Pelagianismus und Synergismus enthalten ist. Ausgesprochenerweise stehen so die Pelagianer und Semipelagianer. Man

---

[29] *S. D., art. XI, 17. 18, p. 708.*

wird aber finden, daß alle Vertreter des *intuitus fidei* eine, wenn auch vielleicht nur ganz feine, Ader des Synergismus haben. So selbst Dogmatiker wie Quenstedt mit ihrem *effectus inevitabilis* des Wortes Gottes; und so in derber Weise die heutigen Vertreter der Lehre von der Selbstentscheidung des Menschen. Solche Lehren sind melanchthonisches, nicht lutherisches Erbteil.

In der Antithese, daß Gott *intuitu operum* erwähle, stehen die pelagianischen Papisten, Sozinianer und die semipelagianischen Arminianer. Die Sozinianer lehren, daß Gott in Ansehung der Werke und des Gehorsams aus dem Glauben Menschen zur Seligkeit erwähle. Sie unterscheiden zwischen *praedestinatio* und *electio*. Erstere lassen sie von Ewigkeit geschehen sein, letztere in der Zeit und zwar mit der Berufung des einzelnen Menschen zusammenfallend. Die Wahl geschieht demnach zu allen Zeiten, wie und wann eben Menschen zum Glauben kommen. Erstere geschieht ohne Ansehung der Werke, letztere auf Grund der Werke. Deshalb lassen sie die Wahl auch keine ewige sein, weil ja nach sozinianischer Meinung Gott die freien Handlungen der Menschen nicht voraussehen kann, sondern dieselben erst erfährt, nachdem sie geschehen. So muß Gott, nachdem er den Menschen berufen hat, erst abwarten, wie er sich dazu stellen wird; und folgt er, macht er Ernst mit dem Gehorsam und guten Werken, dann erwählt ihn Gott; *cf.* Quenstedt.[30]

Nach Ansicht der Arminianer hat Gott nicht eigentlich Personen erwählt, sondern ein allgemeines Wahldekret herausgegeben. Wen Gott in dieser Zeit als diesem Dekret entsprechend erkennt, den erklärt er als erwählt.

Dies gehört übrigens mit zu den Künsten der Gegner der rechten Wahllehre, daß gelegentlich Wahl als Tat Gottes und Wahldekret vertauscht wird. Das Wahldekret, welches sich nicht über bestimmte Personen erstreckt, sondern eine allgemeine Wahl zur Gnade *(decretum eligendi ad gratiam)* ist, ist von Ewigkeit; die Wahl selbst als Tat geschieht in der Zeit, nachdem ein Mensch zum Glauben gekommen

[30] *L. c., qu. II, antithes. V, p. 28.*

und in Ansehung desselben. Recht beachtenswert ist hier die von Quenstedt[31] gemachte Verwahrung: *Deus revera elegit, non tantum eligere decrevit; ..... actus electionis est ab aeterno.* Merkwürdig ist, daß derselbe Quenstedt *thes. X,* wo er von der *causa movens interna* der Wahl redet, selbst im Laufe der Thesis, freilich nicht mit der bösen Absichtlichkeit anderer Vertreter des *intuitus fidei,* den Begriff der *electio* als *actus* und *actio* fallen und dafür den Begriff *decretum electionis* eintreten läßt. Es erklärt sich dies aber leicht. Mit der Theorie vom *intuitus fidei,* die ja Quenstedt einmal hat, wenn schon nicht in der unsauberen Gestalt heutiger Theologen, verträgt sich wohl, daß Gott einen Beschluß, Dekret der Wahl faßt ohne alle Rücksichtnahme auf den Glauben, aber nicht, daß Gott *actu* eine Person erwählt ohne den *intuitus fidei.*

Die Rationalisten stehen im allgemeinen wie Sozinianer und Arminianer. Wegscheider[32] sagt in seiner Geschichte des Dogmas von der Prädestination, daß Luther dem Augustin gefolgt sei, daß aber hernach die Lutheraner diese Lehre auf *formulas quasdam universales easdemque mitiores* gebracht hätten. Das eine wie das andere ist die halbe Wahrheit. Denn Luther war nicht ein Nachtreter Augustins, und die erste Generation der lutherischen Dogmatiker steht bekanntlich wie Luther; so die Konkordienformel. Die Dogmatiker der späteren Zeit stellt Wegscheider ganz richtig in den Grundzügen der Erwählungslehre dar, daß sie zur Milderung der absoluten Prädestination die Unterscheidung von *voluntas antecedens* und *consequens,* sowie den *intuitus fidei* eingeführt hätten. Seine Kritik gibt er mit gutem Hellblick dahin, daß doch im Grunde zuletzt diese Dogmatiker entweder zu dem von ihnen verworfenen Synergismus oder zu dem ebenso verworfenen Kalvinismus kommen müßten. Dann erklärt er das ganze Prädestinationsdogma nach irgendwelcher altkirchlicher Form für unbiblisch, denn:[33] *Deus non iis tantum sortem aeternam destinavit, quibus religionis christianae beneficium contigit, sed aliis etiam omnibus omnium gentium hominibus, prout ipsis ad veram numinis cogni-*

[31] *L. c., thes. beb. I, p. 29.*
[32] *Instit., § 146, p. 466 sq.*
[33] *L. c., § 147, p. 472.*

tionem perveniendi opportunitas concessa sit et quae dignitas est ipsorum moralis. Übrigens scheine nur mancher von der Vorsehung Gottes hier ausgeschlossen, denn *in vita futura novum animi excolendi stadium apertum iri.* Man sieht, daß die Rationalisten die Lehre von der Gnadenwahl aufgehen lassen in der Lehre von der Providenz. Ganz folgerecht; denn wie sollten sie eine Gnaden wahl lehren, da sie keine Lehre von der Gnade haben.

Der Supranaturalismus, der ja bekanntlich wieder zum Bibelglauben zurückkehren wollte, hat in Wahrheit ebenfalls keine Gnadenwahl, sondern nur eine Lehre von der *gratia universalis,* obendrein semipelagianisch und synergistisch stark verunreinigt. Dies zeigt einer der positivsten Supranaturalisten, Reinhard.[34] Er sagt, daß Gott nicht allen Menschen das Heil durch seinen Beschluß zuteilen konnte, weil das Christentum nicht allen bekannt wurde, oder weil nicht alle es annahmen. Weder[35] das *decretum electionis* noch *reprobationis* sei absolut, sondern *omnia in hac causa referri ad fidem.* (Absolut wäre also nach Reinhard das Dekret Gottes schon dann, wenn nicht nur nach kalvinistischer Art Christus ausgeschlossen, sondern auch der Glaube nicht als Bedingung gefaßt würde.) Der Glaube ist also Bedingung,[36] und zwar obendrein noch als der Glaube, der mit der christlichen Tugend verbunden ist, nach deren Maß[37] sich auch die Seligkeit richten wird. Weil der Glaube die Bedingung ist, [38] so hat Gott auch beschlossen, *homines quovis modo adjuvare,* damit sie zur Seligkeit gelangen können. Denn (so heißt es in der Erläuterung) die Kräfte und Fähigkeiten der Menschen können ohne Beihilfe äußerer Umstände nicht entwickelt werden. Also Kräfte und Fähigkeiten sind da (das ist der Semipelagianismus), und dieselben haben nur Beihilfe nötig, wirken also von selbst auch schon (das ist Synergismus, der um so stärker ist, als die Beihilfe ja nur in äußerlichen Umständen bestehen soll). Dem entspricht Reinhards ganze Gnadenlehre.[39]

---

[34] Dogmatik, § 116, S. 441.
[35] A. a. O., § 120.
[36] A. a. O., S. 452.
[37] A. a. O., S. 453.
[38] A. a. O., S. 456.
[39] A. a. O., § 123. 124.

Mit der sogenannten Erneuerung der Erwählungslehre durch Schleiermacher steht es so wie bei allen andern Lehren. Er gibt in seinen Paragraphen eine Beschreibung der Lehre in kirchlichen und biblischen Ausdrücken, stellt aber in den Erläuterungen eine Lehre dar, die weder von der Bibel noch Kirchenlehre irgend etwas hat. In seiner Glaubenslehre[40] behandelt er unsern Gegenstand des längeren. In § 117 erklärt er, daß zufolge der Gesetze der göttlichen Weltregierung niemals gleichzeitig alle Lebenden gleichmäßig in das von Christo gestiftete Reich können aufgenommen sein. In § 118 erklärt er, es sei aber für unser Gefühl ein Mißklang, wenn wir unter Voraussetzung einer Fortdauer nach dem Tode einen Teil des menschlichen Geschlechts ganz von dieser Gemeinschaft müßten ausgeschlossen denken. Man sieht, daß er hier unter dem Begriff der Erwählung den universalen Ratschluß behandelt. Genauer betrachtet ist Erwählung ihm nicht definitive Erwählung einer Person vor der andern, so daß die letztere der Verwerfung anheimfällt, sondern nur zeitliche Erwählung einer vor der andern, so daß erstere nur früher zum Heil gelangt als die andere. Erwählung bezieht sich also nicht auf ein verschiedenes Los, sondern nur auf verschiedene Zeit der Seligmachung; Erwählung ist nur Ratschluß über die Ordnung, in welcher die tote Masse der Menschheit zum neuen Leben kommen soll. Von übergehen und verwerfen spricht Schleiermacher auch, aber das Übergehen ist nur ein zeitliches, denn ein ewiges kann es nicht geben. Er handelt dann[41] von der Vorherbestimmung und sagt: „Die Erwählung derer, die gerechtfertigt werden, ist eine göttliche Vorherbestimmung zur Seligkeit in Christo." Dieser Satz besagt nach der Erläuterung dieses: Die Ordnung, in der sich die Erlösung an dem einzelnen vollzieht, ist eben die Ausführung der ganzen Weltordnung in bezug auf ihn. Die rechtfertigende, göttliche Tätigkeit am einzelnen ist nur ein Teil der Weltordnung von der Schöpfung her, denn das Reich der allwissenden Allmacht, oder des Vaters, ist eins in schlechthinniger Einheit mit dem Reich der Gnade, oder des Sohnes, und um-

[40] B. 2, § 117-120, S. 270 ff.
[41] A. a. O., § 119, S. 284.

gekehrt. Wie nun die Weltordnung mit der Welt ewig ist in Gott, so geschieht also auch im Reich der Gnade nichts ohne Vorherbestimmung. Mit der Schöpfung ist also die Erlösung gesetzt; sie ist nur ein Teil des in der Schöpfung schon Gesetzten und nicht erst von einem Sündenfall abhängig zu denken. Von denen, die wir außerhalb der Gemeinschaft Christi finden, nämlich zu irgendeiner Zeit hier auf Erden, ja vielleicht noch bei ihrem Tode, gilt nur, daß die Vorherbestimmung ihr Ziel noch nicht erreicht hat, nämlich für diese Zeit auf Erden. „Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählet" (Matth. 24, 14) heißt immer nur, sie sind noch nicht für Erwählte zu halten, nämlich in dieser Weltzeit. Die hier übergangen werden, scheinen nur übergangen zu sein, weil die Vorherbestimmung noch nicht an ihnen ans Licht getreten ist; sie sind nur da, wo die ganze Christenheit zuvor war. Soll die Vorherbestimmung Gottes Wahrheit bleiben (nämlich nach Schleiermachers Weisheit, nach der Schöpfung und Vorherbestimmung sich decken; denn er ist ja Pantheist, und alles Geschaffene muß ja zu Gott zurückkehren), so muß irgendwann alles zum menschlichen Geschlecht Gehörende in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen sein. Ist es beim Tode nicht geschehen, so ist der Zustand beim Tode nur Zwischenzustand,[42] und es findet die Versetzung in diese Gemeinschaft nach dem Tode statt. Und so sei der im § 119 gegebene Satz dahin zu fassen: „Es gibt eine göttliche Vorherbestimmung, nach welcher aus der Gesamtmasse des menschlichen Geschlechts die Gesamtheit der neuen Kreatur hervorgerufen wird."[43] Und dazu sei noch hinzuzusetzen: „Die Gesamtheit ist aber gleich der Gesamtmasse." Man sieht schon hier, daß alles von Vorherbestimmung usw. Gesagte bei Schleiermacher inhaltlose Redensart ist. Aus Gott, oder dem Absoluten geht alles hervor ohne wirklichen Schöpferwillen Gottes; und in das Absolute kehrt alles zurück ohne wirkliche besondere Vorherbestimmung, sondern in der Art eines rein physischen Dranges. Den Abschluß seiner Lehre

[42] A. a. O., S. 290.
[43] Von Schleiermacher selbst unterstrichen.

gibt Schleiermacher in seinem zweiten Lehrsatz, der von den Bestimmungsgründen der Erwählung handelt und so lautet:[44] „Die Erwählung, so betrachtet, wie sie auf die göttliche Weltregierung einwirkt, ist begründet in dem vorhergesehenen Glauben der Erwählten; so aber betrachtet, wie sie auf der göttlichen Weltregierung beruht, ist sie lediglich bestimmt durch das göttliche Wohlgefallen."

Von vornherein, ehe wir Schleiermachers Erläuterungen bringen, ist zu sagen:

1. Daß von ferne nicht mit dem vorhergesehenen Glauben noch etwas vergleichsweise Christliches, wie der bekannte *intuitus fidei,* gemeint ist.

2. Daß die in § 120 gegebene Balanzierung der Erwählung nach zwei Seiten hin als bedingend und bedingt ein Kunststück ist, welches alle, die die Erwählung nicht schriftgemäß fassen, exekutieren; so Philippi,[45] so Frank[46] und andere.

In seinen Erläuterungen zu § 120 sagt Schleiermacher:

1. Wie jede freie Handlung etwas zur Entwicklung der Weltregierung beiträgt und wieder auch durch dieselbe bedingt ist, so sei es mit der Erwählung, und es sei da derselbe Gegensatz des Bedingens und Bedingtseins. Daß man nun überhaupt so die Erwählung vom Gesichtspunkt des Bestimmungsgrundes aus betrachte, komme daher, daß man sich die Erwählung als etwas Besonderes neben der allgemeinen Weltregierung denkt; doch sei die Frage immerhin berechtigt, warum dieser erwählt, jener nicht, oder besser, warum dieser schon wiedergeboren, jener aber nicht. Da könne man nun den Bestimmungsgrund am Anfang annehmen, nämlich das Wohlgefallen Gottes, oder am Ende ein Resultat, und da sei es das Vorherwissen, nämlich des Glaubens. Beides läßt sich nicht trennen (nämlich bei dem pantheistischen Grunde Schleiermachers nicht), denn es gibt kein Vorherwissen, das nicht in Verbindung mit göttlichem Wohlgefallen steht, und kein Wohlgefallen an etwas anderem als in seinem ganzen Zusammenhange, wodurch das Vorherwissen gesetzt ist.

---

[44] A. a. O., § 120.
[45] Glaubenslehre, B. IV, 1, S. 3-15.
[46] Theologie der Konkordienformel, B. 4, Art. XI, S. 121.

Frühere Theologien (hier zielt er auf solche wie die Konkordienformel) haben Vorherwissen und Wohlgefallen in Gegensatz zueinander gesetzt und dadurch Verworrenheit gebracht, während seine Formel alle Verwirrung aufhebe.

2. Nun sei Rechtfertigung und Wiedergeburt (nämlich nach Schleiermachers Fassung, daß darin Göttliches und Menschliches vereinigt werde) nur Fortsetzung des in Christo begonnenen Vereinigungsaktes. Frage man nun, warum gerade diese Vereinigung in Christo zu der bestimmten Zeit stattfand, so sei zu antworten, daß damals Zeit und Ort derart waren, daß davon die größtmögliche Wirksamkeit ausgehen konnte. So ist nun für eines Menschen Erwählung der Bestimmungsgrund der vorausgesehene Glaube, d. h. sie werden wiedergeboren, wenn sie am meisten wirken können zur Förderung des Erlösungswerkes. Denn dies ist im großen und ganzen eigentlich die Hauptsache, also die Darstellung der christlichen Gemeinschaft, die Hervorrufung, oder Wiedergeburt der Gesamtheit der neuen Kreatur aus der Gesamtheit der Menschen. (Echt pantheistisch verschwindet die Bedeutsamkeit des einzelnen Menschen; denn das, worauf es hinausgeht, ist die Aufnahme der Menschheit als eines Großenundganzen in die Gottheit.) Wie nun die schon vorhandene Kirche am kräftigsten zur Verbreitung des Reiches Gottes durch die Verkündigung, oder das Zeugnis aus ihrem Geiste, oder, was dasselbe ist, durch die Predigt wirkt (darin ist die Kirche eine Fortsetzung des prophetischen Amtes Christi), so der einzelne Christ. Und wie in dem eben berührten Sinne die Predigt aus dem Glauben kommt (hier zitiert Schleiermacher in dreistester Weise gar Röm. 10, 17; 2. Kor. 4, 13, als ob beide identisch wären oder in einem seinen Gedanken entsprechenden Verhältnis zueinander ständen), so kann man ebensogut sagen, die Erwählung werde bestimmt durch die vorausgesehene Wirksamkeit des Glaubens, d. h. die Erwählung ist bestimmt durch die Voraussicht der Zeit, wo der Mensch am meisten durch sein Zeugnis mitwirken kann für das Reich Gottes, oder durch die vorausgesehene größte Kräftigkeit des Glaubens. Schleiermacher fühlt hier, wie er namentlich damit, daß er die größte Kräftigkeit des Glaubens als Gegenstand der Vor-

aussetzung setzt, eine Fälscherei begeht, wenn er sich den Schein gibt, als rede er kirchlich und biblisch; denn mag nun die Erwählung von ihm gedacht sein, wie sie wolle, so setzt er hier als Bestimmungsgrund des göttlichen Gnadenwerkes der Erwählung doch ein gutes Werk, ein Tun des Menschen, eine Tugend, da ihm der Glaube ja in Betracht kommt als wirkend, Gottes Reich fördernd, nicht als das Verdienst Christi annehmendes Organ. Er setzt deshalb hinzu, daß gewöhnlich beim Gebrauch der Formel von Vorhersehung des Glaubens nicht auf dessen Kräftigkeit, sondern auf dessen Beständigkeit gesehen werde. Aber eben da käme lauter Verwirrung heraus, die bei seiner Auffassung vermieden würde.

3. Wie der Zeitpunkt der Menschwerdung Christi doch nur der geeignetste war, weil nach göttlicher Leitung alles Vorhergesehene dahin wirkte, und wie doch der letzte Grund, warum die Dinge so oder so geleitet werden, Gottes Wohlgefallen ist, so ist die ganze Herausbildung des Reiches Gottes aus der Mannigfaltigkeit der Menschheit nach Raum und Zeit und diese Mannigfaltigkeit selbst bestimmt durch das Wohlgefallen Gottes. Da sei denn nötig, daß wir in unserm Glaubensbewußtsein dies Wohlgefallen Gottes mit allem, was wir vom Gang des Reiches Gottes sehen, verbinden. Und (hier kommt nun wieder des pantheistischen Pudels Kern) der Glaube ist ja in Wahrheit nichts anders als das Mitempfinden des göttlichen Wohlgefallens an Christo. So ist allerdings jeder Gegensatz zwischen Vorhersehung des Glaubens als die Erwählung bedingend, und zwischen Wohlgefallen Gottes als den Glauben bedingend, aufgehoben. Der Glaube ist ja nichts anders als das Bewußtsein von dem Sein Gottes in uns. Und, setzen wir hinzu, es wird hier wieder klar genug, daß überhaupt alles Reden von Glauben, von Vorherbestimmung usw. nur Phrase ist, denn die ganze Wiedergeburt der Gesamtheit der neuen Kreatur aus der Gesamtmasse der Menschheit ist nichts als ein mit physischer Notwendigkeit vor sich gehender Prozeß der Vergöttlichung der Menschheit durch das von vornherein vorhandene Sein Gottes in der Menschheit. Das sagt auch Schleiermacher ziemlich un-

umwunden am Schluß dieses Paragraphen, namentlich im Zusatz. Wenn man, was er ja als sein Verdienst rühmt, die beiden Formeln in § 120 in ihrem Zusammenhang betrachte, so enthielten sie zwei Regeln:

1. Kein einzelner wird für sich und abgesehen von seinem Ort im Ganzen etwas infolge eines besonderen sich auf ihn beziehenden göttlichen Ratschlusses. (Also das Individuum hat keine Bedeutung; es ist nur ein für sich allein nicht in Betracht kommendes Stück des ganzen mit der Menschheit vorgehenden Prozesses.)

2. Alles im allgemeinen Zusammenhang betrachtet, auch die Art, wie die Erlösung sich verwirklicht, ist zugleich die vollkommene Darstellung des göttlichen Wohlgefallens wie der göttlichen Allmacht (also da die Allmacht das Allgemeine ist, so ist das Ganze ein physischer Entwicklungs- und Entfaltungsprozeß des mächtigen Seins Gottes). Darum, so heißt es im Zusatz, trägt jeder einzelne die Vorherbestimmung zur Seligkeit in sich.

Schleiermacher selbst verweist in seiner Glaubenslehre[47] auf seine Abhandlung über die Erwählungslehre, welche sich gegen Dr. Bretschneiders Aphorismen richtet und scheinbar die kalvinistische Prädestinationslehre bringt, indem er die Unterscheidung von Vorhersehen und Vorherbestimmen verwirft. Denn, so führt er auch in der „Glaubenslehre" aus, man beschränke Gottes Macht durch solche Begriffe wie Vorherwissen, Zulassen usw. So setzt Schleiermacher den Fall Adams als vorherbestimmt *ex absoluto decreto.* Wohlverstanden meint dies, daß der Fall Adams ein notwendiges Stück des Entwicklungsprozesses Gottes in der Menschheit ist. Denn Adam ist vorherbestimmt nicht als Adam für sich, sondern wegen der Bestimmung der Menschheit zur Sündhaftigkeit und Erlösung in Christo. Vor Christus hatte nämlich die Menschheit das Nichtsündigenkönnen noch nicht gehabt, weil Gott ursprünglich die Menschheit geschaffen, daß sie durch die Neuschaffung in Christo überhaupt erst zu ihrer Vollendung komme. Und die Sünde ist eben im Grunde nur die noch nicht vorhandene Vollen-

[47] A. a. O., S. 275.

dung. Das Böse ist in Wahrheit Gott gegenüber gar nicht, es ist nur das noch Fehlen des Guten; es ist nichts Wirkliches, denn alles Wirkliche ist von Gott, und Gott kann nicht Urheber des Bösen sein. Die Vollendung der Menschheit zu ihrem Ziele geschieht durch die Wiedergeburt, welche Wirkung des zuerst in einzelnen und dann durch die Gemeinschaft wirkenden Geistes ist, welcher seit der Ausgießung des Geistes über die Jünger Christi eine geistige Naturkraft in der Gemeinde geworden ist. Diese Vollendung der Menschheit ist der Inhalt des Ratschlusses Gottes, der nur einer ist, und in Wahrheit nur ein Ratschluß ist über die Ordnung, in welcher die Wiedergeburt der einzelnen stattfindet, wie in der „Glaubenslehre" eben dann ausgeführt wird.

Unmittelbare Schüler von Schleiermacher waren A. D. Chr. Twesten und Karl Im. Nitzsch. Twesten kam in seiner Dogmatik nicht so weit (nur zwei kleine Bände erschienen); Nitzsch, der Hauptprophet der Union, steht wesentlich wie Schleiermacher in der Erwählungslehre. Es wurde aber auf diese Lehre überhaupt nicht mehr so viel wie früher eingegangen, weil sich der Gegensatz zwischen Kalvinismus und Luthertum sehr abgeschliffen hatte.

Die von Schleiermacher sehr beeinflußte Theologie ist die Vermittlungstheologie. Neben dieser standen links und rechts konfessionellere Theologen. Die volle kalvinistische Lehre haben sehr wenige vertreten.

Als Vertreter der reformierten Kirche und zugleich als der treueste Nachfolger Schleiermachers gilt Alex. Schweizer.[48] In den „Zentraldogmen der protestantischen Kirche"[49] verteidigt er die absolute Prädestinationslehre Calvins, welche allein der Forderung der Absolutheit Gottes wie dem absoluten Abhängigkeitsgefühl entspreche. Die Darstellung läuft dann in den Bahnen von Schleiermacher, obschon er auch oft von Schleiermacher abweicht. Er hat die Vorstellung von Christo als urbildlichem Menschen, der zur Vollendung der Menschheit gekommen wäre auch ohne den Sünden-

[48] Geb. 1808 in Murten, Prof. in Zürich, gest. 1888.
[49] 2 Bde., Zürich 1854 und 1856.

fall. Häufig erklärt er in seiner Glaubenslehre,[50] daß die reformierte Prädestinationslehre sich fortentwickeln müsse zur Schleiermacherschen Erwählungslehre.

Meistens haben die neueren Theologen eine je nach ihrer Art zugeschnittene Intuituslehre; so Joh. Pet. Lange, Rich. Rothe, Martensen.[51] Letzterer sagt: Prädestination ist einmal der allgemeine Ratschluß der Beseligung, welcher bedingt ist durch die Entscheidung des Menschen. Gnadenwahl ist die zeitliche Berufung in den Bereich der Erlösung. Es gibt dabei eine Bevorzugung und Zurücksetzung, aber diese hebt sich allmählich auf. Martensen steht also wesentlich wie Schleiermacher. Ebenso stehen Schenkel[52] und Chr. v. Hofmann. Hofmann[53] sagt: „Nicht auf einzelne Menschen oder auf die Menschen als einzelne, sondern auf den Menschen oder die Menschheit geht der ewige Gotteswille." Also auch ganz ähnlich wie Schleiermacher, dessen Ansicht von Christo als Zentralmenschen Hofmann ebenfalls hat. Ganz ähnlich steht auch Luthardt:[54] „Es ist auszugehen von dem gnädigen Willen Gottes, der die Menschheit in Christo will, welcher Wille sich dann geschichtlich, und so denn auch in Gott begründet, zu einer Wahl der Gläubigen bestimmt." Das heißt: Man kann dies, daß Gott die Menschheit in Christo will und geschichtlich diesen Willen ausführt, eine Wahl nennen.

Als sehr positiv lutherisch gilt Thomasius.[55] Er sagt, die altlutherische Theologie mit ihrer Unterscheidung der *voluntas generalis* und *specialis* und mit Einmischung der *praescientia* sei verfehlt. „Ich kann mir die Sache nur so denken: An sich betrachtet, hat die göttliche προθεσις keine Beziehung auf einzelne Individuen als solche, es ist kein *decretum de singulis eligendis,* wohl aber *voluntas ordinata,* wie es die Konkordienformel ausdrückt: *Hoc enim ab aeterno decretum est a patre, quod eos, quos salvare vult, per Christum salvos facere velit;* oder wie J. Gerhard: *Decretum electionis ingreditur intuitus fidei.*"

---

[50] B. I, S. 65. 80. 137. 143.
[51] Christliche Dogmatik, § 210, S. 343.
[52] Christliche Dogmatik, B. II, 2, § 40-50, S. 585, 590, 617.
[53] Schriftbeweis, B. I, S. 36.
[54] Kompendium, § 32, S. 131.
[55] Christi Person und Werk, B. I, S. 456 f.

Er sagt nachher, die προθεσις gehe auf alle, die sich im Glauben mit Christo zusammenschließen; erst im Laufe der Zeit, wo dies die einzelnen tun, füllt sich die προθεσις mit den Individuen (der Gläubige also wählt sich durch seinen Glauben in dieses allgemeine Dekret hinein). Zum Teil hat also Thomasius doch die Lehre der späteren Dogmatiker, nur noch mit falschen, z. B. fast sozinianischen Gedanken von der Allgemeinheit der προθεσις. Die Stellung Philippis ist schon beschrieben; sie ist wesentlich die der späteren Dogmatiker.

In Albrecht Ritschl haben wir den Urheber einer neuen theologischen Richtung, des Neukantianismus, welcher Name ihr darum mit Recht gegeben wird, weil sie im Einklang mit der Erkenntnistheorie Kants jede theoretische Erkenntnis des Transzendenten leugnet. Die Erkenntnis desselben erschließe sich nur der sittlichen Natur (Kants praktische Vernunft). Seine Erwählungslehre:[56] Das christliche Gottesreich ist identisch mit dem göttlichen Weltzweck. Die ewige Erwählung der Gemeinde bedeutet so viel, daß die ganze Entwicklung diesem Zweck dient. Erwählung und Rechtfertigung beziehen sich auf die Gemeinde, nicht auf den einzelnen; die universelle Bestimmung des Christentums vollende sich durch Christianisierung der Gattung. Daß nicht alle Völker daran Teil haben, weil sie nicht dazu disponiert sind, sei ebenso aufzunehmen wie das Abfallen unreifer Früchte.

[Im großen und ganzen finden wir bei den Nachtretern Ritschls dasselbe, was Ritschl in bezug auf Gnadenwahl oder Prädestination vorträgt. Kaftan[57] verwirft, was ja von ihm als Nachfolger Ritschls schon nicht anders zu erwarten ist, weil er Gott nur als Gott der Liebe kennt, die kalvinistische Prädestinationslehre. Deswegen aber stimmt er nicht etwa mit der genuinen lutherischen Dogmatik überein, die, freilich aus andern Gründen, die absolute Prädestination auch verwirft, sondern Erwählung fällt ihm zusammen mit dem allgemeinen Heilsrat Gottes. Nachdem er[58] von der Heilstat geredet, daß sie zugleich

[56] Rechtfertigung und Versöhnung, B. III, S. 115 ff.
[57] Dogmatik, § 57, S. 535.
[58] A. a. O., S. 537.

ewig in Gott begründet sei, fährt er fort: „Dieser ewige göttliche Akt heißt aber mit seinem konkret biblischen Namen die Erwählung." Gott hat die Gemeinde als Ganzes gewählt; der einzelne ist nur erwählt, sofern er Glied des Ganzen ist. Hierbei fühlt Kaftan, daß doch bei solcher Fassung nur von einer Wahl des Ganzen der Begriff Wahl (Auswahl) hinfällt, und er sagt deshalb: „Aber die Erwählung darf nicht etwa nur auf die Gemeinde als Ganzes bezogen werden unter Ausschluß der Beziehung auf den einzelnen, wie Schleiermacher und Ritschl wollten." Er führt nun aus, daß der einzelne diesen ewigen Akt Gottes erkennt, sich als eines von Ewigkeit Erwählten inne wird, d. h. inne wird, daß er in seinem besonderen Dasein ein ewiger Gedanke Gottes ist. Dadurch nun, daß nach Kaftan der einzelne, sofern er ein Glied des Ganzen ist, die Wahl auf sich bezieht, ändert er doch nichts daran, daß nach seiner Darstellung von seiten Gottes die Wahl nur eine Wahl des Ganzen bleibt ohne bezug auf den einzelnen.

Reischle[59] bringt wesentlich dasselbe; nur sucht er keineswegs den Widerspruch, der in dem Ausdruck „Wahl des Ganzen" liegt, zu beseitigen. Er sagt: „Der Christ kann zwar die Beseligung gerade seiner Person nicht als den Weltzweck Gottes, darum auch nicht als direkten Gegenstand des ewigen göttlichen Ratschlusses betrachten."

Häring[60] stellt vier Möglichkeiten der Wirksamkeit des Heilswillens auf. „Erstens, der Heilswille Gottes wirkt universal und absolut; allen bestimmt er das Heil und verwirklicht es an allen. Zweitens, der Heilswille Gottes wirkt universal und relativ; er will, daß allen geholfen werde, aber ob sich alle helfen lassen wollen, ist ihre Sache. Drittens, der Heilswille Gottes wirkt partikular und absolut; er bestimmt sein Heil nur einem Teil der Menschen, an ihnen aber verwirklicht er es unwiderstehlich. Viertens, der Heilswille Gottes wirkt partikular und relativ; einem Teil der Menschen bietet er sein Heil ernstlich an, ob die Anbietung an ihnen ihr Ziel erreicht, hängt an ihrer eignen Empfänglichkeit. Letztere Möglichkeit, da sie auch in der Dogmengeschichte nie ernstlich

[59] Christliche Glaubenslehre, § 120. 121, S. 148 ff
[60] Dogmatik, S. 508 ff.

vertreten war, scheidet Häring sogleich aus. Gegen die andern drei Möglichkeiten hat Häring mancherlei Einwendungen zu machen und entscheidet sich darum für keine. Aber wie denkt Häring sich dann die Erwählung? Er sagt: „Und zwar ist sie nun im Neuen Testament eine Erwählung in Christus, durchaus von ihm bestimmt, und die an ihn Glaubenden wissen sich als Erwählte; ihr Anteil am Heil gründet sich im ewigen Rat Gottes. Ob sie im Unterschied von andern des Heils teilhaftig werden, ob sie also in diesem Sinn erwählt sind im Gegensatz zu Nichterwählten, das hat an und für sich mit jener sieghaften Gewißheit, in Gottes ewigem Rat geborgen zu sein, nichts zu schaffen." Härings Meinung ist also diese: Die Hauptsache ist die Heilsgewißheit, das Wie ist Nebensache; es kommt darauf an, daß ich mich erwählt weiß; welcher Art nun die Erwählung ist, ob universal oder partikular, darauf kommt es nicht an. Und gewiß ist hier, daß Häring von seinem Standpunkt aus als Kantianer konsequenter ist als Kaftan und Reischle.]

Die falsche Erwählungslehre haben in unserer hiesigen lutherischen Kirche namentlich die Synoden von Ohio und Iowa, sowie das General Council und der vergleichsweise alleinstehende Prof. Schmidt vertreten. Am meisten ist sie von der Synode von Ohio vertreten worden, wobei das Merkwürdigste ist, daß außer Prof. Loy in Ohio alle Hauptverfechter der synergistischen Intuituslehre einst Glieder der Synode von Missouri waren; so Prof. Stellhorn, Prof. Ernst (vom praktischen Seminar der Ohio-Synode), Pastor Allwardt, Prof. Schmidt (jetzt norwegischer Professor). Abgesehen von vielen Artikeln in der „Theologischen Zeitschrift", welche von der Synode von Ohio herausgegeben und von Prof. Stellhorn redigiert wird, hat namentlich der Zweig der Ohio-Synode in Wisconsin eine Erklärung herausgegeben, die mit großer Ausführlichkeit (Pastor Allwardt) die Intuituslehre, die bekannte Ansicht von der Unterscheidung der Wahl nach dem allgemeinen und besonderen Ratschluß und über die Selbstentscheidung vorträgt. Die hauptsächlichsten Schriften, auch die letztgenannte, sind auch in englischer Übersetzung mit der Erklärung, daß dies Buch die Lehre der lutherischen Kirche enthalte, herausgegeben worden.

Man kann wohl fragen nach den Ursachen, welche die falsche Lehre hervorgerufen und befördert haben. Da ist zu nennen:

1. Die Meinung, man müsse die Ehre Gottes verteidigen gegen kalvinistische Theorien, nach welchen Gott nicht mehr ein Gott der Liebe sei. Dahinlautende Erklärungen sind von den Gegnern öfter gefallen. Mit dieser verkehrten Sorge für Gottes Ehre verbindet sich die falsche Menschenliebe, die sich über Gottes Wort setzt. Jeder wahrhaft wiedergeborene Christ wünsche doch, daß alle Menschen, seine Brüder in Adam, auch seine Brüder in Christo werden möchten, und finde deshalb eben als Christ die Nötigung in sich vor, so viel an ihm liegt, jedem von ihnen die Verkündigung des Heils in Christo nahe zu bringen. Dieser Wunsch sei aber kein fleischlicher, sondern aus der vom Geist Gottes erzeugten Liebe entsprungen, welche als ein Abbild der göttlichen Liebe einen Rückschluß auf das Urbild, die Liebe Gottes, gestatte. Dies ist eine *petitio principii,* denn es ist eben zu beweisen, daß die so wünschende Liebe aus dem Geist ist. Was oben gesagt ist von der Verteidigung Gottes als des Gottes der Liebe gegen kalvinistische Theorie, wird auch auf unsere Lehre, die von unsern Gegnern dem Kalvinismus untergestellt wird, bezogen. Weil wir eine Erwählung ohne Ursache im Menschen lehren, so macht man durch Schlüsse daraus die Lehre, daß Gott erbarmungslos die Mehrzahl der Menschheit von Ewigkeit zum Verderben bestimmt hätte. Man versteigt sich zu Gotteslästerungen, wie: man wolle nicht eine Erwählung nach unserer Lehre für seine eigene Person, wo man sich der Seligkeit freue auf Kosten vieler zur Verdammnis ewig Prädestinierter.

2. Der wissenschaftliche Dünkel. Es ist von seiten unserer Gegner öffentlich erklärt worden, daß die Theologie die Aufgabe habe, die Glaubenswahrheiten zu harmonisieren und in ein System zu bringen. Es wirkt eben bei unseren Gegnern das auch, was freilich in ganz anderer Weise die deutsche Theologie regiert, der Systemfanatismus, der eben in seiner Grundlage die reinste Schwarmgeisterei ist.

3. Bei den meisten herrscht Pelagianismus und Synergismus vor, mit welchem sich natürlich eine Erwählung zum Glauben nicht verträgt.

LEHRSATZ IV.

Attribute der Erwählung sind die Ewigkeit, die Unveränderlichkeit, die Partikularität und die Gewissheit auf seiten des Menschen, sowie die Tröstlichkeit dieser Lehre.

Anmerkung: — Die Ewigkeit ist unumwunden ausgesprochen in Eph. 1, 4; Matth. 25, 34; 2. Thess. 2, 13. Die Antithese, welche die Erwählung geradezu als zeitlichen Akt faßt, ist bereits angeführt.

Die Unveränderlichkeit *(immutabilitas)* hat klaren Beweis in Matth. 25, 34; 24,24; Joh. 10, 28; Dan. 12, 2; Röm. 8, 29. 30. Unser Bekenntnis[1] drückt ganz klar und deutlich die Schriftlehre aus. Und wenn unser Bekenntnis sagt, „daß er dieselbige (Seligkeit) in seinem ewigen Vorsatz, welcher nicht fallen oder umgestoßen werden kann, verordnet hat" (45, S. 714), so sagt dies doch wahrlich bestimmt und klar aus, daß kein Erwählter in Unbußfertigkeit und Unglaube endlich bleibe und also verloren gehe.

Allein, gerade dies, daß unser Bekenntnis solches sagen wolle, verneinen wieder die Gegner entschieden; so Frank.[2] Das Verfahren dabei ist, daß man es als bewußte Absicht der Verfasser der Konkordienformel hinstellt, daß sie nicht gerade die Ausdrücke (nämlich die aus dem Enchiridion von Chemnitz, welches die unmittelbare Vorarbeit zum Artikel unseres Bekenntnisses über die ewige Wahl (XI) wurde und fast wörtlich in das Bekenntnis überging: „Hieraus ist gewiß, daß kein Auserwählter in Unbußfertigkeit und Unglauben endlich bleibet und verharret") gewählt, die sie nach Franks unbewiesener Behauptung hätten wählen müssen; und daß man wieder den Verfassern der Konkordienformel ein neues Fündlein unterschiebt, daß sie nämlich das Wort „Erwählter" in doppeltem Sinne gebrauchen, einmal im Sinne von „Gläubiger", Gotteskind überhaupt, und dann im Sinne von *finaliter*

[1] *S. D., art. XI, 45-47, p. 714; 32, p. 711; 75, p. 720.*
[2] Theologie der Konkordienformel, IV, S. 168 ff.

credentes, und es sich auf beide zugleich beziehe, wenn S. 714, 45 von Verordnung zur Seligkeit geredet werde. Denn damit werde das kalvinistisch Partikulare, was der Satz sonst an sich habe, hinweggetan. Dies neue Fündlein, selbstverständlich und notwendig auch von der Synode von Ohio hochgehalten, ist das alte, nur wird die Haupterfindung des doppelten Begriffs von Erwählung übertragen auf „Erwählter" Da ist der Weg geöffnet, die Erwählung noch weiter zu fassen, als der bei dem nächsten Attribut zu erwähnende Theologe es getan.

Das Attribut der Partikularität *(particularitas)* beruht auf Matth. 20, 16 u. a. Stellen. Unser Bekenntnis[3] spricht sie unumwunden aus, obgleich es nicht den Ausdruck braucht: *Praedestinatio (electio) est particularis.* Chemnitz sagt in einem Briefe, worin er dem Herzog Wolfgang zu Braunschweig und Lüneburg (1576) Erklärung über die Frage, ob *electio universalis* oder *particularis* sei, geben soll, aus Vorsicht könne er kategorisch nicht schlechtweg sagen, daß *electio* nicht *universalis,* sondern *particularis* sei. Denn wahr sei, daß es weder sachlich richtig noch recht geredet sei, *electionem ad vitam aeternam universaliter esse omnium hominum;* aber der Satz: *electionem esse particularem* könne, ohne weitere Erklärung wenigstens dahin mißdeutet werden, als wäre es Gottes Wille, daß er nicht alle Menschen wollte selig haben. Er könnte also kalvinistisch gedeutet werden, so daß dadurch die *voluntas universalis* zum Schein gemacht würde. Es mag deshalb unser Bekenntnis die von ihm ganz deutlich gelehrte Partikularität der Wahl doch nicht mit dem Ausdruck: *electio particularis est,* dargestellt haben.

Daß die Väter aber damit nicht wieder irgendeine Erweiterung des Begriffs Wahl nach neumodischem Muster im Sinne hatten, wie Frank[4] scheint glaublich machen zu wollen, zeigt ihre Polemik gegen Samuel Huber.[5] In den *Acta Hube-*

---

[3] *S. D., art. XI, 5, p. 705; 25, p. 709 — Ep., art. XI, affirm. 4, p. 554.*
[4] A. a. O. S. 167.
[5] Pastor in Burgdorf, Kanton Bern, der wegen Dissenses in der Gnadenwahl aus Bern vertrieben, darauf in Württemberg sich aufhielt, und, nachdem er dort ebenfalls wegen seines Dissenses entlassen, stellenlos umherirrte bis zu seinem Tode 1624.

riana, publiziert durch die Württemberger Theologen, Tübingen 1597, lautet sein Bekenntnis: „Ich glaub und bekenne von Grund meines Herzens, Gott hab in seinem Sohne verordnet alle und jede Menschen zum ewigen Leben, niemand übergangen, sondern alle Menschen erwählet, einen sowohl als den andern. Und da ist nun Gottes Ordnung und Wille, es solle dies also ein jeder glauben und annehmen und dafür halten; und also seie er dann seiner erwählten Kinder und werde bei ihm haben alles, was zu der Seligkeit gehöret. Welcher aber dies nicht glauben und annehmen will, der stößet sich von der Gnad heraus, verliert Christum seinen Erlöser und hiemit alle die Gnad, und ist also kein Erwählter mehr, kein Kind Gottes mehr, sondern ist ein Teufelskind und bleibt ein Teufelskind." Diese Theorie könnte man fast eine verständige Formulierung der Lehre der Ohio-Synode nennen. Huber läßt *gratia universalis* und *electio* auch zusammenfallen, wendet aber den Ausdruck *electio* doch auf solche an, nämlich auf die ganze *massa perdita,* die doch noch nicht so qualifiziert sind, daß sie schon sind, wozu sie erst erwählt werden sollen, bei denen der Begriff „jemand wozu erwählen" also doch noch einen Inhalt und darum Berechtigung hat. Er hat keine Wahl *ex praevisa fide* und führt also keine Lehre, wo das Wählen, weil es doch die umfaßt, die Gott bereits im Glauben geschaut und für Gottes Schauen schon Gläubige und die Seinen sind, tatsächlich kein Wählen mehr ist, sondern reine inhaltlose Phrase. Mit demselben Recht könnte eine Gemeinde, welche einen Pastor berufen und nun die Annahme des Berufs mitgeteilt bekommt, an dem Tage der Mitteilung der Annahme sagen: Wir haben heute Pfarrwahl gehabt. Huber hat sich auf orthodoxe Theologen berufen, die wie er gelehrt hätten. So stehe im *Consensus Rostoch. (fol. 62): Deum per Christum et in Christo elegisse et praedestinasse omnes homines, ... ut vitam .... habere possint.* Brentius sage: *Ad salutem omnes homines creatos et electos esse.* Neben diesen berief er sich noch auf die Tübinger Matth. Vogel und Steph. Gerlach als Vertreter seiner Meinung. Aber es ist, wie ihm seinerzeit bedeutet wurde, ganz klar, daß die Rostocker einfach das Wort *eligere* hier vom allgemeinen Gnadenratschluß brauchen, was ja

freilich, wie das Exempel lehrt, nicht ratsam war. Und Brenz hat in seinem Kommentar zum Römerbrief die *particularitas electionis* aufs schärfste ausgesprochen.

Die Gewißheit der Wahl *(certitudo)* auf seiten des Menschen *(certitudo electionis a parte hominis)* oder, daß der Mensch seiner Wahl gewiß sein könne und solle, ist Schriftlehre (Luk. 10, 20; Röm. 8, 38. 39; 2. Tim. 1, 12; 4, 8), sowie auch Lehre unseres Bekenntnisses.[6] Wohl zu beachten ist, daß die Schrift von Gewißheit, aber nicht von Wissen in bezug auf die Erwählung redet. Paulus sagt wohl: „Ich weiß, an welchen ich glaube"; aber er sagt nicht: Ich weiß, daß ich im Glauben bleiben werde, sondern: „Und bin gewiß (πέπεισμαι — Röm. 8,38; 2. Tim. 1, 12). Die Gewißheit beruht notwendig auf dem Glauben. Denn der Glaube wäre ja nicht *fiducia,* wenn er nicht die Gewißheit der Erwählung einschlösse. Macht der Glaube aller Gnade gewiß, so auch der Gnade der Erwählung. Wie Gott in der Schrift von der Erlösung redet, so auch von der Erwählung; und wie wir das eine glauben sollen, so auch das andere. Die gläubige Gewißheit der Erwählung ist in keiner Weise etwa nur ein Lieblingsstück einzelner sonderlich hochfliegender Geister, sondern jeder Hörer des Worts soll sie als ein ihm zugedachtes Gnadengut ansehen.

Zu bemerken ist hierbei erstlich, daß der Glaube, wenn er auch der Erwählung gewiß macht und gewiß machen soll, nicht bei der Erwählung ganz dieselbe Aufgabe hat wie z. B. bei der Rechtfertigung aus dem Verdienst Christi; denn nicht in derselben Weise, wie der Glaube das allgemeine Verdienst Christi und die allgemeine Rechtfertigung in Christo sich als das Seine zueignet, als Gutmachung, die er geleistet durch Christum, als Lossprechung, die ihm in Christi Person zuteil wird, — nicht in derselben Weise eignet sich der Glaube die Erwählung zu im Glauben, daß er nun damit ein Erwählter wird, wie er im Glauben ein Gerechtfertigter wird.

Es ist ferner zu bemerken, daß die *certitudo electionis a parte hominis,* weil auf Gottes Wort und Glauben gegründet,

---

[6] *Form. Conc., S. D., art. XI, p. 709, 25. 26; p. 711, 31. 32; p. 712, 38.*

keine *certitudo absoluta* ist; das heißt nicht, sie sei doch immerhin eine mit Ungewißheit behaftete, sondern sie ist keine Gewißheit, die getrennt, losgelöst *(absoluta)* ist von Gottes Wort und der darin gesetzten Heilsordnung, oder sie ist, positiv ausgedrückt, vermittelt durch die Gnadenmittel, mit der Gnadenordnung verbunden *(ordinata)*. So lehrt unser Bekenntnis.[7] Chemnitz sagt in seinem Enchiridion: „Auch sollen wir uns nicht kümmern, den heimlichen, verborgenen Rat Gottes zu erforschen, sondern auf den geoffenbarten Willen Gottes in Christo achtgeben, denn er hat uns offenbart und wissen lassen das Geheimnis seines Willens (Eph. 2; 2. Tim. 1). Und dies ist allen armen Christen ein großer, notwendiger Trost, daß ich gewiß und freudig glauben kann und soll, daß Gott, wenn er durchs Wort mich beruft, eben dadurch und damit seinen Willen mir offenbart, daß er mich selig machen wolle." Gerhard:[8] *Sic quaeritur primo: an de electione quispiam in hac vita certus esse possit? Respond: Renatos et vere in Christum credentes de gratia Dei ac remissione peccatorum certos esse posse ac debere, suo loco docebimus; illud solum hoc loco demonstrandum, etiam de perseverantia firmam in cordibus ipsorum fiduciam concipi posse ac debere.* Auch unsere Dogmatiker sagen dann, daß diese *certitudo* nicht sei *absoluta,* setzen aber, damit dies nicht jemand auf einen minderen Grad der Gewißheit deuten möchte, hinzu: *Non absoluta itaque est certitudo, attamen immota propter divinarum promissionum immotam veritatem, quas electi constanter fide amplectuntur* (Quenstedt).[9]

Falsche Lehre über die *certitudo electionis a parte hominis* führen die Kalvinisten. Nämlich es sei dies eine unmittelbar in das Menschenherz eingesenkte Gewißheit, ja ein auf der unmittelbaren Wirkung Gottes ruhendes absolutes Wissen, daß man zu den Erwählten gehöre, eine Gewißheit und ein Wissen, von welchem eben denn auch die Erwählten niemals völlig loskommen; sie können fallen, aber nie vollkommen. Calvin:[10] *Rursum tamen, qualemcunque*

---

[7] *S. D., art. XI, p. 709. 25.*
[8] *Loci, tom. IX, loc. VIII, cap. XIII, § CCVII, p. 233.*
[9] *Theol. did. pol., pars III, cap. II, sect. I, thes. XXI, nota III, p. 21.*
[10] *Instit., lib. III, cap. II, § 17, p. 365.*

in modum afflictentur, decidere ac desciscere negamus a certa illa, quam de miscricordia conceperunt, fiducia. Das ist ganz folgerecht nach kalvinistischer Lehre. Glaube und neues Leben, welche in voller Wahrheit ja überhaupt nur in den Erwählten, in andern nur scheinbar vorhanden sind, entstehen ja in Wahrheit *absolute* ohne eigentliche Mitwirkung der Gnadenmittel durch unmittelbare Wirkung des Geistes; folglich können die Gnadenmittel auch von keiner wirklichen Bedeutung für die Gewißheit der Gnade und Beständigkeit darin sein. Das neue Leben entsteht absolut, so kann auch die Gewißheit von demselben und seiner Unverlierbarkeit nur absolut, d. h. unabhängig von den Gnadenmitteln sein.

Man muß aber unser Bekenntnis, welches schriftgemäß die Gewißheit als *ordinata,* als vermittelt durch die Gnadenmittel setzt, auch nicht mißverstehen, wohin Frank[11] mehr oder minder wieder neigt. Man mißversteht es aber, wenn man die Gewißheit nicht nur ihre Stütze in dem allgemeinen Gnadenrat und offenbaren Willen Gottes finden läßt, sondern sie aufgehen läßt in der bloßen Gewißheit, daß Gott nach Laut seines Wortes uns wolle bis ans Ende erhalten, während doch die wirkliche Gewißheit der Erwählung, wiewohl sie vermittelt ist durch die Gnadenmittel, zu ihrem Inhalt hat die Überzeugung von der Tatsache, daß ich erwählt bin und darum auch gewiß zum Leben eingehen werde. Man darf doch nie vergessen, daß nach Schrift- und Bekenntnislehre das Verhältnis von Wahl und Glauben so ist, wie Chemnitz im Enchiridion sagt: Die Wahl Gottes folgt nicht nach unserm Glauben und Gerechtigkeit, sondern geht als eine Ursach des alles voran; die Gnadenwahl ist Ursach von dem allem, was zur Seligkeit gehört. Es muß also die durch die Gnadenmittel vermittelte Gewißheit der Erwählung nicht (mit Frank, Ohio usw.) so vorgestellt werden, daß ich als Gläubiger mich nun unter die Erwählten hineinzähle, sondern als die Gewißheit, daß die Schenkung des Worts und des Glaubens daraus mir widerfahren ist, weil mich Gott in Christo erwählt hat (1. Thess. 1, 3-5). Auf diese Weise wird nicht abermals der ganze Begriff der Gnadenwahl seines wahren

---

11 Theologie der Konkordienformel, IV, S. 227-41.

Inhalts beraubt und zur bloßen *gratia universalis* gemacht; und zum andern wird doch ganz schriftgemäß die *certitudo* nicht als *absoluta,* sondern *ordinata,* durch das Wort geschenkt und vermittelt, hingestellt. Unumwunden spricht es Frank auch aus, was allerdings Ohio usw. in ganz ähnlicher Weise, nur weniger direkt tun, daß seine Fassung den wahren, auch in der Konkordienformel gegebenen Begriff der Erwählung aufhebt, in den Worten:[12] „Indem wir aber so bei dem Resultate angelangt sind, auf welches von Anfang an unser Blick gerichtet war, daß die allgemeine Gnade als Grundlage der Partikulareiektion erkannt sein wolle, zeigt sich uns auch von hier aus die Notwendigkeit, den Begriff der Erwählung in seiner Duplizität festzuhalten und keineswegs im Sinne der lutherischen Dogmatik auf die *finaliter credentes* zu beschränken."

Hier begegnet uns dasselbe Kuriosum wie in Schmidts Dogmatik, daß die Erwählungslehre der Konkordienformel für die mildere und die der späteren Dogmatiker für die schroffere gehalten wird. Es ist Gott zu danken, daß von solchem doppelten Erwählungsbegriff in der ganzen Konkordienformel nichts steht. So etwas steht auch nicht, wie ebenfalls Frank glaublich machen will, in den Verteidigungsschriften des Art. XI gegen die reformierten Streitschriften (Staffortsche Buch, *Admonitio Neostadiensis, Hospiniani Concordia discors*), wie z. B. in der Apologie der Konkordienformel und „Widerlegung des Staffortschen Buches durch die Württemberger Theologen". Die letzteren verwerfen eine Gewißheit, bei der Auserwählte meinen sollten, sie könnten den Heil. Geist nicht verlieren, ob sie schon in Lastern leben, und statuieren, daß Gott in den Erwählten das gute Werk bis ans Ende erhalten wolle, wo sie an Gottes Wort sich halten, beten, im Geist wandeln usw. Sie sagen einfach damit aus, was wir auch sagen, daß in notwendiger Folge der Schriftwahrheit, daß Gott die Erwählten, bei denen die Erwählung die Ursache des Glaubens ist, gleichwohl in der Zeit nicht anders gläubig und selig macht als durch die gegebenen Gnadenmittel und in seiner Gnadenordnung, es gar nicht anders sein kann, als daß Erwählte ebenso fern sein

[12] A. a. O., S. 241.

müssen von der fleischlichen Sicherheit, als könnten sie gottlos leben, da das an der Unwandelbarkeit der Erwählung nichts ändere, als von der fleischlichen Verzweiflung, daß man leben könne, wie man wolle; wenn man nicht erwählt sei, so ändere das doch nichts an dem bestimmten Schicksal. Erwählte können vielmehr gar keine andern sein als solche, die glauben und im Glauben wandeln.

Nun werden gewöhnlich in bezug auf die Gewißheit der Erwählung und gegen die schriftgemäße Erwählungslehre überhaupt die sogenannten Zeitgläubigen zu einem Einwurf gebraucht. Da ein Zeitgläubiger, so sagt man, nach der von uns geführten Lehre doch zur Zeit des Glaubens auch glauben solle, daß er erwählt sei, und da doch kein Zeitgläubiger wirklich erwählt sei, so werde er im Namen Gottes aufgefordert, eine Unwahrheit zu glauben. Hiergegen ist zu sagen:

1. Die Hauptfrage ist die, ob die Schrift eine Erwählung als Glaubenslehre vorträgt, ob sie fordert, daß ein Christ alle Schriftlehre glauben und auch zu seinem Trost im Glauben auf sich beziehen soll. Wenn dies alles wirklich der Fall ist, wie es denn ist, so darf ein für uns sich dann ergebender scheinbarer Widerspruch nicht als Instanz gegen die ganze Glaubenslehre von der Wahl geltend gemacht werden. Denn so will man nun schließen: Nur wenn man eine Erwählung lehrt, welche die Ursache des Glaubens sein und die Voraussicht des Glaubens ausschließen soll, wird der Zeitgläubige aufgefordert im Namen Gottes, daß er an eine gar nicht vorhandene Tat Gottes, nämlich daß er ihn erwählt habe, glauben soll. Und da man doch Gott Derartiges nicht zuschreiben dürfe, so sei eben die von uns geführte Erwählungslehre falsch; und dagegen werde die Lehre von der Erwählung *ex intuitu fidei finalis* als richtig offenbar. — Dagegen: Die Glaubenslehren haben ihre Geltung aus den Aussagen Gottes in seinem Wort und in keiner Weise aus der Tatsache, daß alle Glaubenslehren vollständig miteinander in Einklang gebracht und keine uns aufstoßenden rätselhaften Fragen ungelöst gelassen werden. Wir sollen glauben, daß Jesus zu aller Zeit wie wahrhaftiger Mensch, so auch wahrhaftiger Gott, also allwissend ist. Allein, wenn Christus selbst sagt, er wisse die Stunde

des Jüngsten Tages nicht, und sich also die Allwissenheit abspricht, so würden wir dem gegenüber in allen Stellen, die uns zum Glauben an einen wahrhaften Gottmenschen auffordern, aufgefordert, etwas der Wahrheit nicht Entsprechendes zu glauben. Das ist ja der Grund, weshalb alle Antitrinitarier Christo die wahre Gottheit absprechen und den trinitarischen Glauben für Gotteslästerung erklären. Sowenig wir nun den Glaubensartikel der Gottmenschheit Christi abhängig machen dürfen von der Lösung der Frage, wie ein Allwissender doch auch ein Nichtwissender sein könne, oder dogmatisch ausgedrückt, wie man es sich denken solle, daß Christus die von ihm besessene Allwissenheit wirklich nicht gebraucht, sowenig dürfen wir den Artikel von der Gnadenwahl abhängig machen von der Frage, wie es sich reime, daß ein Nichterwählter an die Tatsache seiner Erwählung zu glauben im Namen Gottes könne aufgefordert werden.

2. Wenn ein Mensch aufgefordert wird, an seine Erwählung zu glauben, so wird er nicht aufgefordert, an die in besonderer, außergewöhnlicher Weise ihm zur Kenntnis gebrachte Tatsache seiner Erwählung zu glauben, sondern sofern sie in dem für alle geltenden Evangelium vorgetragen wird und ein notwendiges Stück dieses Evangeliums ist, und sofern notwendigerweise von dem, der das Evangelium, d. h. die Predigt von der unendlichen, schrankenlosen, über alles Verstehen gehenden Barmherzigkeit glaubt, gefordert werden muß, daß er den Glauben an diese Barmherzigkeit auch dahin ausdehnt, daß er glaubt, Gott habe ihn erwählt, und nicht mit dem Bedenken von der Zeitgläubigkeit der Barmherzigkeit Gottes für sich eine Schranke setzt.

Wie dieser Mensch die Barmherzigkeit Gottes als begrenzt denkt, so heben die, welche wegen der in der Schrift gesetzten Partikularität der Erwählung als einer uns verborgenen Tat Gottes nun auf Grund des allgemeinen Evangeliums und seiner Lehre von der Wahl (darnach auch nach dem Bekenntnis ein Mensch allein von seiner Wahl sich Gedanken machen soll), nicht von dem Menschen fordern wollen, er solle mit Zuversicht sich als

von Gott erwählt glauben, einfach die Schrift, soweit sie den universalen Gnadenrat lehrt, auf, als wäre es damit nicht Ernst und sollte auf Grund desselben ein Mensch Gott nicht alle, über alles menschliche Verstehen gehende Gnade zutrauen. Man halte nur immer fest, daß der universale Gnadenrat und der partikulare Erwählungsrat nicht einander aufheben, daß sie beide in demselben geoffenbarten Wort vorgelegt und miteinander durch die Lehre von der Einheit der Gnadenmittel und der Gnadenordnung für alle, die selig werden, organisch verbunden sind, so daß der, welcher die Forderung Gottes zum Glauben in bezug auf die Zeitgläubigen als eine Aufforderung zum Glauben an eine Unwahrheit hinstellt, einfach die universalen Erklärungen Gottes für entkräftet durch die Wahllehre, für zweideutig und unzuverlässig hinstellt, als Zusagen, aus denen ein Mensch nicht mehr das weitgehendste Vertrauen auf Gottes Gnade gewinnen könne.

3. Derselbe Einwurf, der gegen die schriftmäßige Erwählungslehre von den Zeitgläubigen aus gemacht wird, erhebt sich auch gegen die Erwählungslehre *ex intuitu fidei*. Auch bei Annahme dieser Erwählungslehre wird man doch von dem Menschen überhaupt und von dem Gläubigen zumal im Namen Gottes fordern, daß sie alles glauben, was die Schrift ausdrücklich lehrt und erklärt, und daß sie die göttlichen Wahrheiten im Glauben auf sich beziehen. Nun sagt aber Paulus zu den Philippern (1, 6): „Und bin desselbigen in guter Zuversicht, daß der in euch angefangen hat das gute Werk, der wird's auch vollführen bis an den Tag Jesu Christi." Ἐπιτελέσει, ein reines Futurum, steht da und setzt eine gewisse, nicht ausbleibende Tatsache für die Zukunft. Paulus glaubt das zuversichtlich, ist dessen gewiß (πεποιθώς, welches Wort er auch in bezug auf die Gewißheit seiner Seligkeit braucht: πέπεισμαι, Röm. 8, 38); ja, er erklärt, daß es δίκαιον für ihn sei, diese Gewißheit von ihnen zu haben. Sollen etwa die Philipper nicht auch selbst für sich diese Zuversicht haben, daß Gott das gute Werk an ihnen vollenden wird? (Dies Wort „wird" ist nicht das der allgemeinen Aphorismen, etwa: Wo Gott anfängt, will er auch vollenden, sondern wie ἐναρξάμενος eine Tatsache, so auch ἐπιτελέσει.) Sollen das nicht alle Christen? Wird nicht

da der Glaube an das Erhaltenwerden bis ans Ende als eine für die Zukunft unzweifelhafte Tatsache allen Christen zugemutet? Ja, auch alle, die den *intuitus fidei* lehren, heißen doch alle Christen, dies als Trost ergreifen. Da nun viele aufgefordert werden, dies als Trost zu glauben, daß sie Gott bis ans Ende erhalten wird, die doch nur Zeitgläubige sind und ohne Glauben sterben, so würden sie doch ebenfalls im Namen Gottes aufgefordert, etwas zu glauben, und zwar ein sicher sich vollziehendes Tun Gottes an ihnen, das tatsächlich sich doch nicht an ihnen vollzieht.

Ganz verwandt der Philipperstelle, mit Kol. 1, 5 und besonders 3, 4 verglichen, ist, wie schon angedeutet, Röm. 8, 39, die im Urtext noch viel enschiedener auf Tatsache lautet als in Luthers Übersetzung, nämlich: Οὔτε τις κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι (nichts wird es vermögen, uns zu scheiden von der Liebe Gottes, womit Paulus das vom Herrn Matth. 24, 24 gebrauchte εἰ δυνατόν, wo es möglich wäre, ausspricht; vgl. auch Joh. 10, 28. 29; 1. Pet. 1, 5; 1. Kor. 1, 8). Sollen nicht alle, welche glauben, so auch glauben? Und nun stehen doch einmal die auf gewisses, bis ans Ende sich vollziehendes Tun Gottes lautenden Futura da. Es heißt nicht, Gott will so tun, sondern Gott wird es tun; es heißt nicht, man darf ja wohl hoffen, Gott wird, sondern wir sind gewiß und sollen es für gewiß annehmen, Gott wird es tun. Wollte man nun damit helfen, daß hier eben von der *voluntas consequens* Gottes die Rede sei, die immer das Verhalten des Menschen voraussetzt, so käme z. B. bei Phil. 1, 6 die wahrhaft blödsinnige Tautologie heraus: Gott, der in euch das gute Werk angefangen, d. h. nach V. 5 Gemeinschaft am Evangelium, d. h. Glauben geschenkt hat, der wird, falls ihr euch recht verhaltet, nämlich beständig im Glauben am Evangelium bleibt, euch im Glauben an das Evangelium als in seinem angefangenen guten Werk behalten bis ans Ende. Aber, wie schon bemerkt, trösten auch die Vertreter des *intuitus* den seiner Schwachheit sich bewußten Christen damit: Du hast das gute Werk nicht angefangen, sondern Gott; und bei dem steht es auch allein, daß er es vollende, und er wird es vollenden, und so wirst du treu bleiben bis ans Ende. Und so können sie nicht vermeiden, viele aufzumuntern, ihre Bewahrung als eine

gewiß eintretende Tatsache zu glauben, obgleich sie *finaliter* abfallen.

Das letzte Attribut der Erwählung ist die Tröstlichkeit *(vis consolatoria)*. Daß die Schrift die Gnadenwahl zum Trost gegen die Kämpfe und Trübsale dieser Zeit predigt, geht hervor aus Vergleichung von Röm. 8, 18-27 mit V. 28-38; vgl. 1. Pet. 1, 3-9 mit V. 2. Demgemäß spricht sich auch unser Bekenntnis[13] aus. Gerhard[14] sagt über die Tröstlichkeit in dem Kapitel, in welchem er von dem *usus* der Erwählungslehre überhaupt handelt: *Sobria et scripturae consona mysterii hujus tractatio monstrat nobis abyssum divinae misericordiae, cui soli electio nostrum ad vitam aeternam in solidum tribuenda: deprimit omnem de nostris meritis gloriationem, atque in nobis ipsis confidentiam; confirmat salutis nostrae certitudinem in omnipotente ac beneficentissima Dei manu repositam .... Denique ad omnia adversa aequo animo perferenda nosmet munit: quos enim praescivit Deus, hos etiam praedestinavit .... Rom. 8, 28. 29.*

[13] *Ep., art. XI, 12, p. 556; S. D., art. XI, 43-45, p. 714.*
[14] *Loci, tom. IV, loc. VIII, § CCXVI, p. 237.*

LEHRSATZ V.

Die falsche Lehre von der Gnadenwahl sucht sich durch eine Anzahl von falschen Stützen zu erhalten, als deren vornehmste namentlich falsche Grundsätze über Schriftauslegung, unberechtigte Schlüssemacherei und namentlich grundverkehrte Ansicht von der Aufgabe der Theologie zu nennen sind.

Anmerkung: — 1. Eine erste falsche Stütze der falschen Gnadenwahllehre sind falsche Grundsätze über Schriftauslegung. Ein solcher falscher Grundsatz ist der, daß man die Schrift nach dem Geist, nicht nach dem Buchstaben auslegen müsse. Darunter versteht man, daß man sich eine Grundansicht vom Christentum zurechtmacht und diese als Maß gebraucht, wonach man die Schrift auslegt. Da ist selbstverständlich, daß, wenn die Grundansicht eine syner-

gistische ist, wie das bei allen Gegnern der schriftmäßigen Wahllehre der Fall ist, man auch nur eine synergistische Wahllehre haben kann. Die Schrift selbst sagt aber kein Wort von Auslegung derselben nach einer Grundansicht, sondern davon, daß sich die Schrift uns selbst auslegt durch ihre inwendige Kraft im Geist in jedem einzelnen Spruch über irgendeinen Glaubensartikel und durch Vergleichung der verschiedenen von demselben Artikel handelnden Schriftstellen.

Indem man dies Wichtige vergaß, daß die Schrift sich allerdings selbst auslege, aber immer nur für jeden Glaubensartikel durch die verschiedenen Sprüche über denselben Glaubensartikel, machte man den falschen Grundsatz der Schriftauslegung zurecht, daß man über einen Glaubensartikel in der Weise Licht gewinnen könne, daß man auch Sprüche zu Rate ziehe, die zwar keine *sedes* des bestimmten Artikels sind, aber von irgendeinem, zumal wichtigen Stück, das mit einem Artikel verbunden ist, auch reden. Durch diesen falschen Grundsatz brachte man namentlich die Lehre vom *intuitus fidei* zustande. Man sagte etwa: Da der Glaube nach der Schrift eine so unendlich entscheidende Rolle spielt, da ohne Glauben niemand Gott gefällt, da ohne Glauben Christus niemandem nützt, so muß man in die Lehre von der Wahl zu ihrer rechten Auslegung alle Sprüche vom Glauben mit hineinnehmen. Man meint, das sage auch die Konkordienformel; aber diese sagt nicht, man solle die Sprüche vom Glauben und der allgemeinen Gnade zur Auslegung der Lehre von der Wahl anwenden, sondern man solle sie zum rechten Brauch der Gnadenwahllehre benützen. Wir finden schon bei Gerhard u. a. diesen Grundsatz: *Intuitus fidei ingreditur electionem.*

Allein, so richtig alle obigen Aussagen über die Wichtigkeit des Glaubens an sich und einzeln betrachtet sind, so dürfen wir nicht dem Glauben eine bestimmte Stellung in der Gnadenwahl, z. B. als *fides praevisa,* geben, wenn Gott nicht in solchen Sprüchen, die wirklich von der Gnadenwahl handeln, dieselbe Stellung dem Glau-

ben gegeben hat. Wer es dennoch tut, ist ein Schriftverfälscher.

2. Eine zweite falsche Stütze sind falsche Grundsätze in bezug auf Schlüsse. Es ist dies nur eine Erweiterung des ersten falschen Grundsatzes. Die Grundfrage für uns ist die, ob man in der Theologie wirklich Schlüsse machen darf. Zu antworten ist: Im vollen Sinne nicht, nur in sehr beschränkter Weise, sofern nur analytische Schlüsse erlaubt sind, die in der Tat und Wahrheit aus der Schrift nur das herausnehmen, was Gott selbst wirklich hineingelegt hat und als hineingelegt deutlich bezeugt. In diesem Falle erzeugen wir durch Schlüsse nichts Neues, keine neue Lehre, kein Lehrglied. Solche Schlüsse sind legitim, weil sie nicht den Hauptgrundsatz verletzen, daß die Schrift Quelle und Norm der Lehre ist. Als solche haben wir die Schrift doch wirklich nur, wenn wir nur das als Lehre annehmen, was die Schrift lehrt, entweder direkt oder indirekt, sofern sie nämlich das zwischen zwei Lehrgliedern liegende Glied, das so gut wie ausgesprochen vorliegt, doch nicht ausdrücklich ausspricht, oder besser, es nur nicht formuliert. So nennt die Schrift z. B. Jesum Mensch, aber auch Gott; sagt, daß die Fülle der Gottheit in Christo wohne; sagt, daß der ganze Jesus allmächtig ist; somit sagt sie, daß Gottheit und Menschheit in Christo vereinigt sind, nur daß sie diesen Satz nicht formuliert.

Illegitim sind alle theologischen Schlüsse, die eine nicht wirklich ausgesagte Lehre oder ein solches Lehrglied, oder auch nur eine solche Verbindung zweier Lehrteile produzieren, mag der Schluß noch so sehr den strengsten Regeln der Logik entsprechen, oder noch so sehr auf die klarsten Sprüche sich stützen, wenn diese Sprüche nicht solche sind, die zu der Lehre wirklich gehören, auf welche man von ihnen aus Schlüsse machen will. Wenn in der Schrift gelehrt wird, daß die Verlorenen durch eigene Schuld in die Verdammnis fahren, so ist es streng logisch, zu schließen, daß die einst Seligen auch ein Verdienst bezüglich ihrer Seligkeit haben müssen, wenigstens durch Selbstentscheidung dazu getan haben. Aber der streng logische Schluß

ist falsch. Er ist schon falsch in der Form: Diejenigen, welche Schuld sind an ihrer Verdammnis, haben auch Schuld an ihrer Nichterwählung. Falsch ist dieser Schluß, weil nach der Schrift die Wahl *ex massa perdita* geschieht. Kurz: Alle Schlüsse sind illegitim, die in der Erwählungslehre von einer Seite auf die andere schließen. Von solchen falschen Schlüssen strotzen die Schriften aller Gegner der schriftmäßigen Wahllehre, ebenso von falschen Schlüssen aus der gewiß in der Schrift bezeugten unendlichen Liebe Gottes auf die Form der Erwählungslehre. Diese haben wir zu lehren, wie sie die Schrift wirklich vorlegt, nicht wie wir sie von den göttlichen Aussprüchen über seine Liebe aus glauben beleuchten zu müssen; vgl. Bericht über Synodalkonferenz 1894, S. 53-56.

3. Eine dritte falsche Stütze ist der Grundsatz, daß die Theologie die Aufgabe habe, die Glaubenslehre in Harmonie oder gar in ein System zu bringen. Im Gegenteil, die Theologie hat nur die Aufgabe, die von Gott in der Schrift gelehrten Glaubensartikel aus derselben vorzulegen, zu beweisen und in ihrem von Gott wirklich gesetzten Zusammenhange zu zeigen. Sie hat aber weder im strengen Sinne ein System zu bauen, noch Harmonie zu bewerkstelligen, wo Gott keine gemacht hat. Daß Herstellung der Harmonie die Aufgabe der Theologie sei, wird von Vertretern der Intuituslehre behauptet; vgl. den oben angeführten Bericht der Synodalkonferenz.

2. Kapitel.

Die Lehre von Christo.

(*Christologia.*)

I. Lehrstück.

Von der Person des Heilandes.

(*De persona Christi.*)

---

§ 42.

Von den beiden Naturen in Christo.

(*De duabus naturis in Christo.*)

LEHRSATZ I.

Jesus Christus ist ebensowohl wahrhaftiger Gott, als auch wahrhaftiger Mensch.

Anmerkung: — Daß Christus Gott ist, wurde in der Lehre von der Trinität bewiesen; vgl. B. 2, § 21, *a*, S. 162. Wir haben also hier die Schrift über die menschliche Natur zu hören. Die Schrift lehrt aber zunächst eine vollständige und wahrhaftige menschliche Natur Christi *(veritas et integritas humanae naturae Christi)*.

Sie stellt 1. Kor. 15, 21 Christus in Parallele mit Adam und bestätigt also die *veritas* der menschlichen Natur Christi, und mittelbar auch die Vollständigkeit. Dasselbe lehrt Röm. 5, 15; Phil. 2, 7. Weiter lehren dies auch alle Stellen der Schrift, die Jesum als Menschen bezeichnen (Joh. 8, 40 u. a.), ihm menschliche Attribute (Matth. 4, 2; Joh. 19, 28; Matth. 25, 37), und menschliche Tätigkeiten (Luk. 2, 46. 48; Matth. 4, 1; 26, 38) beilegen.

Die *integritas* der menschlichen Natur Christi lehrt die Schrift direkt, indem sie Christo die wesentlichen Teile der menschlichen Natur beilegt (Matth. 26, 38; Joh. 2, 21; Luk. 24, 39). Weil aber die menschliche Natur Christi eine wahre ist, so nimmt sie teil an den menschlichen Schwachheiten *(infirmitates)*, welche der Menschheit seit dem Sündenfall eigen sind, nicht indessen, weil dies notwendig war, sondern weil Christus diese Schwachheiten aus Liebe zu uns mit der Annahme der wahren Menschheit auf sich nahm. So ist Christus Gott und Mensch in einer Person, oder in seiner Person sind göttliche und menschliche Natur vereinigt.

Jede Christologie, die eins dieser drei Momente, Gottheit, Menschheit, Vereinigung beider, leugnet, ist falsch. Grundstürzende Irrlehre ist es daher, daß der λόγος sich nur mit dem Schein der Menschheit umgeben habe (Doketen, Gnostiker), oder daß Jesus kein menschliches Bewußtsein und keinen menschlichen Willen habe (Monotheleten), oder überhaupt keine menschliche Seele, an deren Statt der λόγος getreten sei (Apollinaris, Arianer), oder daß Jesus seine menschliche Natur aus dem Himmel mitgebracht habe (so etliche Mystiker, Anabaptisten, Weigelianer). — Falsch sind aber auch die Christologien, welche die Begriffe Natur und Person hier falsch fassen.

Im allgemeinen ist Natur das, was einer Anzahl Individuen gemeinsam ist; Person dagegen ist selbstbewußtes geistiges Wesen, das in sich selbst seine Existenz hat und weder eines andern Teil, noch von anderen in seiner Existenz abhängig, noch in seiner Wesenheit einem andern mitteilbar ist; vgl. Chemnitz.[1] Im besonderen findet der Ausdruck Natur auf Gott in anderer Weise Anwendung als auf den Menschen. Die menschliche Natur existiert nicht für sich als reales, allgemeines, generelles Ding, sondern nur in den Individuen; Natur ist in bezug auf den Menschen nur ein allgemeiner, ab-

[1] *De duabus naturis in Christo, cap. I.*

strahierter Begriff. Aber wenn wir von göttlicher Natur reden, so ist hier Natur nicht ein Begriff, sondern etwas real Existierendes, eine wirkliche Wesenheit, und zwar eine, die nicht nur der Art nach gleich und den drei Personen gemeinsam, sondern auch der Zahl nach nur eine *divinitas,* die in jeder Person ganz und doch in allen dreien nur einmal da ist, und die im vollsten Sinne Gott selbst ist. *In singulis personis divinitatis est identitas essentiae divinae.* Die drei göttlichen Personen sind eins durch die Identität der göttlichen Wesenheit, daher unterscheiden sie sich nicht *essentialiter* voneinander, d. h. durch Besitz einer jeder einzelnen Person eignenden Wesenheit, und eine Person existiert daher nicht ohne die andere noch außer derselben. Hieraus folgt aber nicht, daß in der Menschwerdung die ganze Trinität mit der Menschheit vereinigt werden müßte. Denn die drei Personen unterscheiden sich zwar nicht *essentia,* wohl aber durch die Weise persönlichen Fürsichseins *(modo subsistendi).* Daher sagt Chemnitz:[2] *Eodem modo natura divina non absolute, quatenus communis est tribus personis divinitatis, sed quatenus in persona Filii relate consideratur, assumpsit humanam naturam.*

[2] *L. c., cap. I, p. 2.*

LEHRSATZ II.

Wiewohl Jesu Menschheit eine wahrhaftige ist, so ist sie doch eine unpersönliche und eine sündlose.

Anmerkung: — Die wahre Menschheit Jesu hat *proprietates individuales,* wodurch sie von andern menschlichen Naturen sich unterscheidet.

Sie ist unpersönlich. Die ἀνυποστασία oder *carentia propriae subsistentiae* der menschlichen Natur Jesu führt schon Joh. Damascenus dogmatisch aus. Die Schrift lehrt die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Jesu, indem sie wohl sagt, daß der Sohn Gottes die Menschheit oder menschliche Natur angenommen, aber nicht, daß er einen Menschen angenommen habe. Im letzteren Fall, wo die menschliche Natur persönlich ist, wären in Christo dann

zwei Ich, zwei Personen. Aber die Schrift zeigt Christum stets als ein Ich. Daß die göttliche Natur bei der Menschwerdung die personbildende ist, lehrt die Schrift durch die Aussage, daß Gottes Sohn Mensch ward und die Menschheit an sich nahm (Joh. 1, 14 u. a. St.). Es kann auch nur die Gottheit bei der Menschwerdung die personbildende Natur sein, weil die göttliche Natur ja nie anders als persönlich existieren kann; vgl. Lehrsatz I. Die menschliche Natur aber ist als unpersönliche denkbar, ohne daß sie aufhört, menschliche Natur zu sein. Menschliche Natur nach geistiger Seite ist Wille und Geist. Beides ist aber noch nicht die Person, sondern das „Ich" ist noch das besondere Etwas, was ebensowohl die Seelenkräfte trägt, als dieselben zur Grundlage hat. Wir erkennen dabei an, daß die menschliche Natur nirgends als unpersönliche existiert; aber dies spricht nicht gegen unsere Lehre, weil wir nicht etwa annehmen, daß die menschliche Natur Christi gleichsam fertig existiert und dann durch den Logos das Persönlichsein bekommen habe, sondern die Formierung der menschlichen Natur Jesu, ihre Beseelung, ihr Persönlichwerden in der Person des Logos und die Empfängnis der also im Logos persönlich gewordenen menschlichen Natur sind untrennbare Akte.

Da der Gottmensch Mittler für Sünder sein soll, so muß seine menschliche Natur sündlos sein. Diese Notwendigkeit der Sündlosigkeit sagt die Schrift auch aus (Heb. 7, 26. 27). Sie sagt auch die Wirklichkeit der Sündlosigkeit aus (Jes. 53, 9; Luk. 1, 35; 2. Kor. 5, 21; 1. Pet. 1, 19; 2, 22). Die Sündlosigkeit Jesu (ἀναμαρτησία, *impeccabilitas*) faßt nicht nur in sich, daß er faktisch nicht gesündigt hat, sondern auch dies, daß er nicht sündigen konnte.

Damit fällt die Wahrheit der Versuchung nicht dahin. Nach der Schrift hat Jesus Gehorsam gelernt an dem, das er litt (Heb. 5, 8). Jesus konnte in der Versuchung zwar nicht fallen, aber sein Bestehen war nicht wie das leichte Produzieren einer eingelernten Sache, sondern ein schwerer sittlicher Kampf, begleitet von aller Pein und Qual der Versuchung. Wir können, um ein Analogon zu bringen, bei einer schweren Arbeit des Erfolges wohl sicher sein, doch aber bleibt sie eine Leib und

Seele anstrengende Arbeit und ist nicht nur Schein der Arbeit.

In Antithese gegen die Schriftlehre steht hier Ed. Irving.[1] Er behauptete, Christus habe nur unser Erlöser sein können, wenn er wirklich unsere Natur, die gefallene Menschennatur, angenommen habe. Seine Natur sei eine sündige gewesen, weil die Natur seiner Mutter eine sündige war. Ebendeshalb habe er, obwohl er durch den Heil. Geist vor jeglicher wirklichen Sünde bewahrt worden sei und an der Erbsünde nicht teilgenommen habe, doch in seinem natürlichen Willen eine Auflehnung gegen den Willen Gottes gefühlt. Sei Christus unter das Gesetz getan gewesen, so sei er nicht nur allem zugänglich, sondern auch für alles geneigt gewesen, was das Gesetz verbot. Ja, Irving ging so weit, daß er behauptete, Christus sei seiner menschlichen Natur nach jeder Art von Bosheit fähig gewesen. Aber eben darin, daß er über die in seiner menschlichen Natur liegende Sünde siegte, liege die Erlösung der menschlichen Natur. An diese falsche Lehre streifen auch nicht wenige der neueren Theologen.

Aus der Sündlosigkeit Christi gehen noch etliche *singulares animae et corporis excellentiae* Jesu hervor, nämlich:

1. Das harmonische Zusammenwirken aller Körperteile Jesu.

2. Die Schönheit (Ps. 45, 3).

3. Die Unsterblichkeit. Jesus ist nach der Terminologie unserer Dogmatiker *immortalis ratione principii intrinseci*. Denn dies Prinzip des Todes ist die Sünde; und Jesus konnte nur sterben, indem gleichsam der Tod von außen auf ihn eindrang und Jesus sich überwältigen ließ. Jesus stirbt nicht, sondern gibt sein Leben in den Tod. Und es gehört dazu seine Gottesmacht, daß er seine durchgottete, menschliche Natur dem Tod untertan macht (Joh. 10, 17. 18).

Falsch lehrt Thomasius[2] und andere mit ihm, daß Christus die herabgekommene und dem Tode verfallene Mensch-

---

[1] Geb. 1792 in Annan in Schottland, Prediger in London, gest. 1834 in Glasgow, Gründer der „Apostolischen Gemeinde", des Irvingianismus.
[2] Christi Person und Werk, B. 2, S. 127.

heit an sich genommen habe. Er sagt: „Deshalb hat er sich die menschliche Natur nicht so angeeignet, wie sie vor dem Fall in dem ersten Adam war, nicht in ihrer ursprünglichen Güte und Gesundheit, sondern wie sie in Folge des Falles geworden ist, in der Schwachheit, Leidensfähigkeit und Versuchbarkeit ihres dermaligen Zustandes: unsere herabgekommene, der Macht des Todes verfallene, den Einflüssen des Argen zugängliche sinnlich-leibliche, irdisch-beschränkte erlösungsbedürftige Natur, von der Schrift Fleisch genannt." — Dagegen: Wäre Jesu Menschheit wirklich dem Tode verfallen, so könnte sein Sterben nicht freiwilliges Opfer sein, und es müßte dann in Christo die Sünde, die Voraussetzung des notwendigen Todes, sein.

LEHRSATZ III.

Die Menschwerdung (incarnatio), durch welche die Person des Gottmenschen wird, besteht darin, dass der Sohn Gottes (λόγος) *die menschliche Natur in seine persönliche Gemeinschaft aufnimmt und aufs festeste und für Ewigkeit unauflöslich mit sich und seiner göttlichen Natur vereinigt, und zwar so, dass auf keine Weise beide Naturen ineinander aufgehn, oder miteinander vermischt werden.*

Anmerkung: — Die Schrift beschreibt das Geheimnis der Menschwerdung am allgemeinsten als Fleischwerdung (Joh. 1, 14; Röm. 9, 5; 1. Tim. 3, 16). Den äußeren Modus, daß sie nämlich durch wahrhafte menschliche Geburt geschieht, gibt Gal. 4, 4. Das innere Wesen der Menschwerdung *(forma incarnationis)* gibt Heb. 2, 14. 16, wonach die *incarnatio* in der *assumptio humanae naturae,* also in der Aufnahme der früher beschriebenen menschlichen Natur in die innigste, unauflösliche Einheit mit der Person und göttlichen Natur des Sohnes Gottes besteht, aber ohne alle Vermischung; vgl. Quenstedt.[1]

Den Akt der Vereinigung nennen die Dogmatiker

[1] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, sect. I, thes. XXVI, p. 83.*

die *unitio personalis* und unterscheiden ihn von dem daraus resultierenden bleibenden Zustand, nämlich von der *unio personalis,* oder *hypostatica.* Wir haben in bezug auf den Akt, oder die *unitio,* noch folgende nähere Bestimmungen zu machen:

a. Konkret angesehn, fallen *unitio, assumptio* und *incarnatio,* ferner auch *assumptio* und *conceptio* zusammen als ein und derselbe Akt, aber begrifflich können sie unterschieden werden.

b. Die Menschwerdung des Sohnes ist in gewissem Betracht Werk der ganzen Trinität; die Schöpfung der menschlichen Natur Christi, die Verbindung derselben mit dem λόγος ist ein gemeinsames *opus ad extra.* Dies nennt Quenstedt[2] die Menschwerdung *inchoative, seu ratione initii et effectionis seu productionis humanae naturae* betrachten; Gerhard hat dafür den Ausdruck *operatio communis* der ganzen Trinität. Aber in gewissem Betracht kommt die Menschwerdung nur dem λόγος zu, sofern er nicht nur der mitbeteiligte Hervorbringer derselben, sondern auch deren Subjekt ist. Dies nennt Quenstedt die Menschwerdung *terminative* betrachten; Gerhard bezeichnet dasselbe als *operatio singularis.*

c. In der Menschwerdung ist der λόγος aktiv, die menschliche Natur passiv, denn der Sohn hat die Menschheit angenommen; er ist *assumens,* die menschliche Natur *assumpta;* vgl. Quenstedt:[3] *Habet vero horum duorum extremorum (scil. ad unum constituendarum duarum naturarum) unum rationem agentis, alterum rationem patientis.*

d. In der Menschwerdung umhüllt der λόγος sich nicht mit der menschlichen Natur, sondern er durchdringt sie. Dies lehrt Kol. 2, 9: „In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig." Da in ihm, also in der ganzen Person Christi, die Gottheit wohnt, so wohnt sie in der menschlichen Seele Jesu; und solches Wohnen

---

[2] *L. c., thes. XXIV.*
[3] *L. c., thes. XXV, nota, p. 83.*

ist nicht anders denkbar als so, daß der λόγος, die Gottheit, alle Seelenkräfte durchdringt. Wie nun aber die Seele den Körper durchdringt, so mit ihr auch der λόγος. Die Menschwerdung ist also ein völliges Durchdrungensein der Menschheit von der Gottheit (περιχώρησις, *immeatio, permeatio, penetratio);* und zwar wird die Menschheit von der Gottheit nicht nur *virtualiter* und *effective,* sondern *realiter* und *substantialiter* durchdrungen. Quenstedt:[4] *Nimirum plenitudo deitatis Filii Dei inhabitat humanam naturam Christi* ὄντως καὶ ἀληθῶς, *vere, realiter et substantialiter, sicut anima habitat in corpore sibi unito.* Denn nach Kol. 2, 9 wohnt in Christo nicht die Fülle der Kräfte der Gottheit, sondern die Gottheit selbst. In diesem Stück verleugnet der Kalvinismus die Schrift.

e. Vermöge der Menschwerdung als Durchdringung der Menschheit von der ganzen Gottheit ist die Gottheit nicht außerhalb der angenommenen Natur. Die ganze Fülle wohnt in Jesu (Kol. 2, 9). Es ist nicht so wie mit der *unio mystica,* nach welcher der ganze Christus in dem Gläubigen ist, aber nicht *totaliter,* so daß er nicht mehr außerhalb des Gläubigen wäre. Quenstedt:[5] *In his (scil. fidelibus) enim tota quidem plenitudo deitatis suo modo* (nämlich durch Gnadengegenwart, aber nicht durch *assumptio* und *unitio personalis*) *habitat, sed non totaliter, quia tota etiam est extra sanctos et fideles.*

f. Diese *unitio personalis* ist eine ewig bleibende; λόγος und Menschheit sind *inseparabiliter* miteinander verbunden. Dieses lehrt zwar nicht Kol. 2, 9, wie Quenstedt glaubt („Wohnen" involviert zwar ein Verbleiben, aber nicht ein ewiges ohne weiteres; vgl. Matth. 2, 23; 23, 21), wohl aber folgt die Ewigkeit der *unitio* aus Ps. 110, 4; Heb. 5, 6; 13, 8.

Diese eben betrachtete *unitio* hat eine verbale und eine reale Folge.

Die verbale Folge besteht darin, daß aus der *unitio* gewisse Aussagen, *propositiones* oder *praedicationes singulares*

[4] *L. c., thes. XXVII, obs. III, p. 85.*
[5] *L. c., p. 85.*

genannt, folgen, z. B. Joh. 1, 14: „Das Wort ward Fleisch"; 1. Tim. 3, 16: „Gott ist offenbaret im Fleisch"; Heb. 2, 14: „Nachdem nun die Kinder Fleisch und Blut haben, ist er's gleichermaßen teilhaftig worden". Hier ist zu beachten:

1. Das Subjekt in diesen Propositionen ist immer die einfache Person des Sohnes Gottes. Sätze, wo die *persona* σύνθετος, der schon Mensch gewordene Gottessohn, das Subjekt ist, z. B. Christus, Jesus, Heiland, sind keine aus der *unitio* fließenden Propositionen.

2. Diese Propositionen sind nicht reziprok, wie die ganze *unitio* nicht. Es ist falsch: Der Mensch ist Gott geworden. Die Menschheit ist passiv; der Sohn ist *habitans,* die Menschheit *habitaculum* (Kol. 2, 9).

Die reale Folge ist die schon erwähnte *unio personalis* oder *hypostatica.* Denn das ist der Unterschied zwischen dem Akt der *unitio* und dem Status der *unio* nach Gerhard:[6] *Discrimen inter unionis statum et actum tale statuitur, quod actus transeat, status vero permaneat.* Auch ist das Subjekt verschieden. Für den Akt der *unitio* ist es die *persona simplex,* d. h. allein der λόγος; für den aus der *unitio* resultierenden Zustand, die *unio,* ist es die *persona* σύνθετος, der Gottmensch, θεάνθρωπος.

Wesentlich *(formaliter)* begreift die *unio hypostatica* zweierlei in sich:

a. Beide Naturen haben eine Person gemeinsam. Quenstedt: *Unius ejusdemque hypostaseos participationem, seu communionem, 1. Tim. II, 5.*[7] Die Schrift bezeugt die Einheit der Person reichlich dadurch, daß sie das Ich des Heilandes als solches darstellt, welches in völliger Einheit sich sowohl eines vorzeitlichen Lebens bei Gott von Ewigkeit, als auch eines zeitlichen Lebens im Fleisch seit der irdischen Geburt als seines Lebens bewußt ist. Dasselbe Ich spricht sein Ausgegangensein vom Vater, wie sein Zurückgehn zum Vater durch zeitlichen Tod aus. Nirgends verraten Jesu Reden eine persönliche Zwie-

---

[6] *Loci, tom. III, loc. IV, § CI, p. 412.*

[7] *L. c., thes. XXXIII, p. 86.*

spältigkeit. Er redet stets von sich als von einer Person, in welcher Gottheit und Menschheit vereinigt sind.

Diese persönliche Einheit lehren auch unsere Dogmatiker. Es bedeutet natürlich nicht einen Widerspruch damit, wenn sie die Person der *unio hypostatica* eine *persona composita*, σύνθετος, nennen, denn sie wollen damit nicht zwei Ich setzen, sondern nur sagen, daß die Person Christi beiden vereinten Naturen gemeinsam ist.

b. Die beiden Naturen sind unauflöslich aufs innigste einander gegenwärtig. Dies ist das zweite, was die *unio hypostatica* wesentlich in sich faßt. Quenstedt:[8] *Personalem, intimamque ac perpetuam naturarum ad se invicem praesentiam, Joh. I, 14; Col. II, 9.* Das lehrt Kol. 2, 9 klar, daß nach der Inkarnation keine der beiden Naturen ohne oder außerhalb der andern ist. Die ganze Menschheit, das ganze Fleisch ist von dem ganzen λόγος durchdrungen, und beide Naturen haben eine Persönlichkeit, so kann eine nicht außer der andern sein, sondern es müssen beide stets einander innigst gegenwärtig sein. Jede Trennung der Naturen ist gegen die Schrift, aber auch jede Vermischung. Das zeigt auch Kol. 2, 9. Diese Stelle lehrt gewiß die innigste Vereinigung, verwehrt aber auch jede Vermischung, denn sie unterscheidet ja deutlich beide Naturen als *habitans* und *habitaculum*.

Wenn es nun gilt, die *unio* in ihrer Art völlig zu begreifen und demgemäß zu beschreiben, so muß alle Theologie ihr Unvermögen bekennen. Wir können eigentlich nur sagen, wie die *unio* nicht ist.

1. Sie ist keine *unio essentialis*, d. h. es sind die Naturen nicht zu einer neuen Wesenheit verschmolzen (Eutychianismus).

2. Sie ist keine *naturalis*, d. h. auf dem gewöhnlichen Naturlauf ruhende und durch denselben geforderte, wie Leib und Seele im Menschen füreinander geschaffen sind und von Natur zusammengehören. Die Behauptung der aprioristischen Notwendigkeit der Gottmenschheit ist also eine Ketzerei.

[8] *L. c.*

3. Sie ist keine *unio accidentalis,* weder

a) eine solche, wo in einem Subjekt sonst getrennte Akzidenzien sind, z. B. in rotem Wein Farbe, Säure und Süßigkeit. Es wäre die *unio* des Gottmenschen eine solche akzidentelle, wenn der Gottmensch nur gewisse göttliche und menschliche Akzidenzien in sich vereinte.

b) Sie ist auch keine solche, wie sie zwischen dem Subjekt und seinen Akzidenzien stattfindet, z. B. beim Gläubigen, wo das Einwohnen Gottes keine wesentliche Vereinigung, sondern eine geistlich sittliche Verbindung ist.

c) Auch ist sie keine solche, wo zwei Substanzen äußerlich ohne innere Durchdringung, wie z. B. zwei Bretter durch Leim, verbunden sind. Im Gegensatz hierzu steht der Nestorianismus, nach welchem nur eine gegenseitige Berührung, συνάφεια, der beiden Naturen stattfindet.

4. Sie ist keine *unio respectiva* oder relative, wo eine Vereinigung zugleich mit beziehungsweiser gleichzeitiger Trennung besteht, wie z. B. zwischen Eheleuten, Freunden, Gliedern der Kirche. So betrachtet, würde der Mensch Jesus nur das dienende, untergeordnete Organ des λόγος sein. So standen einst die Gnostiker und beziehungsweise heute die reformierte Christologie.

5. Sie ist keine *unio verbalis,* wo die Einheit der Naturen wegen der Einheit der Person nur ausgesagt wird. Die Kalvinisten nennen die *unio* der Person eine reale, aber die *unio* der Naturen nur eine verbale.

6. Sie ist keine *unio partialis,* wo nicht der ganze λόγος mit der menschlichen Natur sich vereinigt, sondern behufs der Einigung und Darstellung einer wahrhaftigen Gottmenschheit und gottmenschlichen Person sich beschränkt, d. h. sich entäußert der Allwissenheit, Allgegenwart, Allmacht. Eine partielle Vereinigung behaupten die modernen Kenotiker wie z. B. Thomasius[9] u. and.

Diese eben gegebenen negativen Bestimmungen werden von den verschiedenen Dogmatikern mit mancherlei Abänderungen aufgeführt; z. B. sie sei nicht *essentialis, accidentalis, mystica* (wie zwischen Gott und der Kirche), *moralis* (wie zwischen

[9] Christi Person und Werk, B. 2, § 40, S. 141 ff.

Freunden), *verbalis, sacramentalis.* Hafenreffer[10] zählt so auf: Die beiden Naturen sind *inconvertibiliter* (es wird nicht eine Natur der andern gleichgemacht), *inconfuse, inseparabiliter* und *indistanter* vereinigt.

Als positive Eigenschaften der *unio* werden mit großer Übereinstimmung aufgeführt, daß sie sei eine *personalis,* daß die zwei Naturen eine Person gemein haben, *vera et realis, supernaturalis,* auf besonderer Wirkung Gottes beruhend, *aeterna.*

Die Antithese der Kalvinisten ist schon mehrfach berührt worden. Wir können ihre Ansicht von dem Verhältnis des λόγος zur menschlichen Natur so kennzeichnen: Die menschliche Natur ist zwar in der *persona* des λόγος, sogar *localiter in loco,* aber sie hat nicht die Hypostase des λόγος als ihr mitgeteilt. Die Kalvinisten beschreiben meistens die *unio personalis* als Aufrechterhaltung, Stützung und Tragung der menschlichen Natur durch den λόγος (παράστασις, *sustentatio, adjunctio, gestatio carnis in* λόγου ὑποστάσει). So stand schon Nestorius, auch Papisten wie Bellarmin. Christus wird zu einer Art von gottbegeistertem Menschen.

[10] *Loci, lib. III, stat. III, loc. II, p. 326.*

§ 43.

Von der communio naturarum und deren consequens verbale und reale.

LEHRSATZ I.

Die communio naturarum in der Person Christi ist die innigste Gemeinschaft beider Naturen, in welcher der λόγος *mit seiner göttlichen Natur die menschliche Natur so vollständig durchdringt und sich aneignet, dass die menschliche Natur ebenso vollständig seine menschliche Natur ist, wie die göttliche seine göttliche Natur ist.*

Anmerkung: — Die Lehre von der *communio naturarum* gründet sich auf Aussagen der Schrift (Joh. 1, 14; Kol. 2, 9;

Heb. 2, 14). In Joh. 1, 14 heißt es: „Das Wort ward Fleisch", d. h. Gott ward Mensch. Darnach ist das Menschsein dem Logos geradeso eigen wie das Gottsein. Dies aber setzt sofort die innigste Gemeinschaft der Naturen als Folge, zumal da zwischen der Person des Logos, welche in das Menschsein eintritt, und seiner Gottheit gar kein realer Unterschied ist; vgl. Quenstedt.[1] Es hätte ja der Ausspruch: „Das Wort ward Fleisch" keine Wahrheit, wenn nicht damit gesagt wäre, daß hiermit die innigste Gemeinschaft der Naturen eingetreten wäre. Es könnte auch ohne diese innigste Gemeinschaft der Naturen Christus nicht mit Recht der zweite Adam heißen (1. Kor. 15, 45). Natürlich tritt die *communio naturarum,* auch *communicatio naturarum* genannt, sofort mit der *unio personalis* ein, und ebenso auch die *communicatio idiomatum;* sie sind also nicht zeitlich getrennt, aber begrifflich sind *unio* und *communio naturarum* und *communicatio idiomatum* zu unterscheiden. Wie bei der *unio personalis,* so ist auch bei der *communio naturarum* die göttliche Natur die aktiv handelnde, die menschliche Natur die passiv sich verhaltende.

Geleugnet wurde die *communio naturarum* von Nestorius. Er und seine Anhänger behaupteten, daß nur dem Namen nach Mariä Sohn des Logos teilhaftig sei, nicht anders als wie auch Moses Gottes Sohn genannt wird und Saul ein Gesalbter Gottes. *In seipso Deus non est, quod in utero Mariae formatum est ..... verum, quoniam in eo, qui assumptus est, Deus est, propter eum, qui suscepit, tanquam susceptori conjunctus, una cum illo Deus vocatur.*[2]

So stehen auch die Kalvinisten. Sie geben zu, daß die Person des Logos der menschlichen Natur mitgeteilt ist, geben daher auch eine hierdurch vermittelte indirekte Gemeinschaft der Naturen zu, aber eine direkte, wahre, reale Gemeinschaft der Naturen leugnen sie. Sie unterscheiden die *unio personalis* als doppelte, nämlich als unmittelbare, sofern beide Naturen die Person gemeinsam haben, und als mittelbare, sofern durch die eine Person auch die Na-

---

[1] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. I, sect. I, thes. XXXVI, p. 87.*

[2] Vgl. Quenstedt, *l. c., sect. II, qu. VI, antithes. II, p. 143.*

turen eine gewisse Gemeinschaft haben. Diese Unterscheidung ist hinfällig, da ja die Person des Logos und seine göttliche Natur identisch sind, und also doch nicht die Gottheit vermittels der Person einem dritten, hier der Menschheit, mitgeteilt werden kann; vgl. Quenstedt.[3]

Die Kalvinisten sagen, man müsse die lutherische Lehre von der *communio naturarum* verwerfen, denn sonst würde z. B. aus Joh. 1, 14, woraus sie bewiesen werden soll, auch folgen, daß die göttliche Natur körperlich geworden sei. — Dagegen: Es ist ja nicht von Verwandlung des Logos in die Menschheit die Rede, sondern nur von inniger Gemeinschaft. Die menschliche Seele hat gewiß die innigste Gemeinschaft mit dem Körper, trotzdem wird sie nicht körperlich. Daß aus Joh. 1, 14 nicht geschlossen werden darf, was die Kalvinisten einwerfen, das zeigt ja Kol. 2, 9.

LEHRSATZ II.

Das consequens verbale der communio naturarum sind die propositiones personales, in welchen die von den beiden Naturen entnommenen Personenbezeichnungen gegenseitig voneinander ausgesagt werden und zwar modo singulari ac inusitato.

Anmerkung: — Die Schrift lehrt diese Propositionen, denn sie setzt zu Personenbezeichnungen nach der göttlichen Natur oft Attribute der menschlichen Natur, z. B. Ps. 110, 1 zu dem göttlichen Personennamen „Herr" das menschliche Attribut „setze dich usw." (Matth. 22, 44.45; Luk. 20, 42); umgekehrt setzt sie zu Personenbezeichnungen nach der menschlichen Natur wieder Attribute der göttlichen Natur (Jes. 9, 6; Matth. 1, 21. 23; 16, 13. 16; 1. Kor. 15, 47; Luk. 1, 30). Oft stehen auch an Stelle von Attributen im Prädikat Konkreta der einen oder andern Natur, z. B. Jer. 23, 5; Ps. 110, 1; Matth. 22, 44. 45; Jes. 9, 6: Matth. 1, 21. 23: „Siehe, eine Jungfrau wird schwanger sein und einen Sohn gebären, und sie werden seinen Namen Emanuel heißen, das ist verdolmetschet, Gott mit uns."

---

[3] *L. c., antithes. III, p. 143.*

Nach dem Muster der Schrift brauchen wir daher mit Recht auch andere nicht wörtlich in der Schrift vorkommende Propositionen, z. B.: Der Mensch Jesus Christus ist Gott; Gott ist Mensch. Die Schrift hat eben gleichbedeutende Propositionen.

Nicht berechtigt, weil ohne Muster in der Schrift, ist der Brauch solcher Propositionen, in denen das Subjekt nicht ein *concretum naturae* (Gott, Gottes Sohn, λόγος, Herr, Mensch, Menschen Sohn, Mariä Sohn), sondern ein *abstractum naturae* ist (menschliche Natur, Fleisch, Menschheit). Unberechtigt wären die Sätze: Die Menschheit ist Gott; das Fleisch ist Gott geworden. Sie sind von lutherischen Theologen auch nur da und dort in erbaulicher Rede gebraucht worden, wo man von dogmatischer Strenge etwas absah. Sehr beliebt und Ausdruck ihrer Irrlehre waren solche Sätze bei den Eutychianern.

Als *propositiones personales,* welche aus der *communio naturarum* fließen, sind nicht solche Sätze anzusehen, in denen das Subjekt ein *concretum personae* ist, z. B. Christus, Jesus, Messias, Immanuel, Mittler usw. Solche Sätze wären: Christus ist Gott; Christus ist Mensch. Der Satz „Christus ist Gott" kann allerdings aufgelöst werden sowohl in die Aussage: Christus ist Gott nach seiner Gottheit, als auch in die: Christus ist Gott nach seiner Menschheit. Daß man solche Propositionen braucht, ist noch kein Beweis, daß man die *communicatio naturarum* glaubt. Auch weisen sie an sich mehr auf den Unterschied der Naturen als auf die Vereinigung derselben. Sie sind daher keine echten *propositiones personales.*

Wie der Lehrsatz sagt, ist auf Grund der *communio naturarum* im Gottmenschen Christus die Menschheit die, welche dem Gott geradeso zu eigen und unlöslich angehört, wie irgendeiner menschlichen Person ihre Menschheit. Daß es so wahrhaftig ist, das sagen die *propositiones personales* aus. Daher sind sie nicht leere *propositiones verbales,* als entspräche ihnen keine Wirklichkeit, sondern sie sind *reales et verae;* auch sind sie nicht uneigentlich, *figuratae, tropicae,* sondern eigentlich gemeinte, *propriae.* Und weil sie auch von niemand als vom Gottmenschen können ausgesagt

werden, so heißen sie mit Recht *singulares, inusitatae;* wohlverstanden so in bezug auf Natur und Logik, nicht in bezug auf die Schrift, wo sie ja von Christo vielfach vorkommen. Endlich sind die *propositiones personales* auch keine *identicae,* wo die Art einer Natur von der andern wohl ausgesagt, aber doch von der ersteren verstanden wird. Z. B. der Satz: Der Sohn Gottes ist der Sohn Marias würde identisch verstanden, wenn er nur sagte: Der mit der Gottheit vereinte Mensch ist der Sohn Marias. Aber die *propositiones personales* sind auch nicht *essentiales.* Der Satz: Gott ist Mensch heißt nicht: Zur Wesenheit Gottes gehört auch das Menschsein.

Falsche Lehre in bezug auf die *propositiones personales* führen:

1. Nestorianer und Sozinianer. Beide verwerfen dieselben überhaupt.

2. Kalvinisten. Diese erklären die *propositiones personales* sowohl für rein *verbales,* als auch für *figuratas, tropicas, synecdochicas* und *usitatas.* Dannäus:[1] *Haec propositio: Hic Deus est homo; personae quidem ipsius ratione realis est, ipsius autem naturae divinae ratione non potest esse realis praedicatio, quia Christi deitas non est humanitas.* Zwingli erklärte die *propositiones personales* für *figuratas.* Er behauptete, daß in Schriftstellen, wo eine *propositio personalis* ausgesagt werde, eine ἀλλοίωσις stattfinde, eine rhetorische Verwechselung. Z. B. wenn es heißt: Christus ist gestorben, so steht hier Christus nur für die menschliche Natur und nicht für den Gottmenschen Christus; vgl. Konkordienformel.[2]

---

[1] *Contra Chemnitium, cap. XII, p. 295.*
[2] *S. D., art VIII, p. 682.*

LEHRSATZ III.

Das consequens reale der communio naturarum ist die communicatio idiomatum oder Mitteilung der Eigentümlichkeiten der einen Natur an die andere, welche in den drei genera, nämlich genus idiomaticum, genus majestaticum, genus apotelesmaticum, dargestellt wird.

Anmerkung: — Unter Idiom, *idioma,* versteht man im strikten Sinne die Eigentümlichkeit, welche gerade eine Sache von einer andern unterscheidet, im weiteren Sinne aber versteht man auch Tätigkeiten darunter; und so brauchen wir Idiom in diesem Lehrstück. Wir haben dabei auch das verschiedene Verhältnis von Wesen und Idiom in bezug auf die Gottheit und auf die Menschheit nicht zu vergessen. Bezüglich des Logos sind Wesen und Idiom identisch, bezüglich der Menschheit nicht, sondern die Idiome sind vom Wesen unterschieden. Auf diesem Unterschied beruht es, daß im zweiten *genus* der *communicatio idiomatum,* dem *genus majestaticum,* die göttlichen Eigenschaften der abstrakten menschlichen Natur mitgeteilt werden können, weil sie derselben als wirkliche *propria* angehören können, ohne damit Teile des Wesens der menschlichen Natur zu werden; aber die menschlichen Eigenschaften können nicht der abstrakten göttlichen Natur mitgeteilt werden, denn sie würden, da Wesen und Eigenschaften in Gott identisch sind, Teile des göttlichen Wesens werden. Übrigens will das Wort *communicatio* nicht sagen, daß die *idiomata* beiden Naturen *communia,* gemeinsam seien, daß z. B. die menschliche Natur die göttlichen Idiome in derselben Weise eigen hätte wie ihre menschlichen; das wäre Aufhebung und Vernichtung der Naturen. Denn die Natur wird verändert, wenn man neue Idiome in ihr Wesen aufnimmt. Man darf die *communicatio idiomatum* also nicht so ansehn, als ob mit den Idiomen das Wesen mitgeteilt würde. Sie ist also nicht *essentialis* oder *communicatio* κατὰ μέθεξιν, *qua unum in alterius essentiam ac definitionem transit.* Sie ist vielmehr eine *communicatio* auf Grund der persönlichen Einigung der Naturen, eine *communicatio* κατὰ συνδύασιν, in welcher zwei Naturen so geeint sind, daß ohne Vermischung und Aufhebung des Wesensunterschiedes die eine an den Proprietäten, Kräften und Wirksamkeiten der andern teilnimmt. Quenstedt:[1] *Sic proprium ignis nunquam fit proprium ferri, interim tamen, quando ferrum et ignis* συνδυά-

[1] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. I, sect. I, thes. LII, nota II, p. 92.*

ξονται, *ita se ignis ferro insinuat, ut ipsi vim urendi et lucendi communicet.*

Die Mitteilung der Eigenschaften findet nun nach den Aussagen der Schrift statt von der Natur an die Person, und von der Natur an die Natur. Darnach gibt es verschiedene Arten der Mitteilung. Solcher Arten *(genera)* zählen manche Theologen zwei (Mentzer), die allermeisten aber drei, manche vier (Brochmand, die Württemberger). Gerhard[2] hält die Vierteilung für ganz wohlbegründet (sie ist es auch rein logisch), aber die Dreiteilung sei durch die Konkordienformel sanktioniert und daher vorzuziehen. So stellen auch wir drei *genera* auf, nämlich *genus idiomaticum, majestaticum* und *apotelesmaticum.*

Auch die Anordnung dieser *genera* ist bei den Dogmatikern verschieden. Manche folgen der Lehrordnung *(ordo doctrinae),* vom Leichteren zum Schwereren zu gehen, und ordnen so: *genus idiomaticum, apotelesmaticum, majestaticum;* andere folgen der organischen Ordnung *(ordo naturae),* wonach wir ordnen, denn das *genus apotelesmaticum* hat seine wesentliche Grundlage im *genus majestaticum.* Der erste lutherische Dogmatiker, der überhaupt den Lehrtropus dieser *genera* hat, ist Martin Chemnitz in *De duabus naturis.* — Den Schriftbeweis für die *communicatio* überhaupt führen wir bei den einzelnen *genera.*

In der Antithese stehen hier:

1. Eutychianer, welche aus der *communicatio idiomatum* eine *confusio essentialis naturarum* machen. Sie stellen die göttliche Natur Christi derart in den Vordergrund, daß die menschliche Natur zu einer Scheinnatur wird.

2. Nestorianer. Sie leugnen die *communicatio idiomatum* überhaupt. Sie halten die beiden Naturen in Christo so weit auseinander, daß nicht mehr eine, sondern zwei Personen in Christo sind. Quenstedt sagt von Nestorius:[3] *Imprimis hic notandus Nestorius, qui discrimen inducere satagebat inter propositiones: Christus est passus et mortuus, quam concessit,*

[2] *Loci, tom. III, loc. IV, cap. X, § CLXXXII, p. 469.*
[3] *L. c., sect. II, qu. IX, antithes. I, p. 155.*

et Deus est passus et mortuus, quam negavit. Daher hat auch Maria nicht Gott, sondern nur den Menschen Jesus geboren; sie ist nicht θεοτόκος, sondern χριστοτόκος.

3. Kalvinisten. Sie geben die *communicatio idiomatum* zu in Ansehung der Person, sei sie nach der einen oder andern Natur benannt, aber nicht in Ansehung der Naturen. Da sei nur eine *communicatio vocum et locutionum, non proprietatum.* Wenn die Schrift von Gott etwas Menschliches, vom Menschen etwas Göttliches aussage, so seien dies Redewendungen, denen nichts Wirkliches entspreche. Beza erklärt:[4] Κοινωνία ἰδιωμάτων *revera non est; revera enim si esset, non unio, sed confusio esset.* In der *Admonitio Neostad.* heißt es:[5] *Praedicatio humanorum de Deo et divinorum de homine, quantum ad naturas, tantum verbalis est.* Und im *Consensus orthodoxus:*[6] *Nulla naturarum inter se communio est. Deus passus et mortuus est realiter, quatenus homo est, sed nomintenus, quatenus Deus est.*

4. Papisten. Dieselben stehen ähnlich wie die Kalvinisten. Bellarmin[7] sagt: *Secundo, ex unione hypostatica sequitur communicatio idiomatum: quae quidem communicatio non est realis respectu ipsarum naturarum, quasi ipsa Divinitas facta sit passibilis, et humanitas realiter sit facta omnipotens, ut volunt Lutherani; neque est plane verbalis, ut vult Beza in libro contra Brentium, et Petrus Martyr in Dialogo de duabus naturis. Sed est realis quidem, sed respectu hypostasis utriusque naturae, non autem respectu ipsarum naturarum.*

---

[4] *Contra Westphalum, vol. I, p. 230,* bei Quenstedt, *l. c.*
[5] Bei Quenstedt, *l. c.*
[6] Siehe Quenstedt, *l. c.*
[7] *Disputationum, tom. I, lib. III, De incarnatione, cap. IX, 7, p. 221.*

LEHRSATZ IV.

Das genus idiomaticum besteht darin, dass die Idiome jeder der beiden Naturen der Person des Gottmenschen zugeteilt werden, und zwar sowohl dem concretum personae, als auch dem concretum naturae.

Anmerkung: — Dies *genus* ist aufgestellt nach Schriftaussagen wie Heb. 13, 8; 1. Kor. 2, 8; Joh. 8, 50 und ähnlichen

Stellen. Das Subjekt in diesen Sprüchen ist Christus und Herr der Herrlichkeit, also die ganze gottmenschliche Person oder der λόγος ἔνσαρκος oder die *persona* σύνθετος, und zwar ist sie teils nach der göttlichen Natur (Herr der Herrlichkeit, also *concretum naturae divinae*), teils nach der menschlichen Natur (Jesus Christus — *concretum personae*) benannt. Diesem Subjekt werden durch das Prädikat teils göttliche Idiome (Ewigkeit, Heb. 13, 8), teils menschliche (Sterben, 1. Kor. 2, 8) beigelegt. Solche Schriftbeispiele geben das Recht, überhaupt menschliche Idiome (geboren werden, sterben usw.) und göttliche Idiome (schaffen, allmächtig sein u. and.) der ganzen Person des Gottmenschen beizulegen. Es ist also biblisch richtig: Christus, der Gottmensch, ist geboren, hat gelitten, ist gestorben; Christus, der ewige Sohn Gottes, ist gekreuzigt; Christus, der Gottmensch, ist ewig, hat alle Dinge geschaffen; Christus, der Mensch, Mariä Sohn, ist allwissend, ist Schöpfer Himmels und der Erde. Dürften wir nur sagen: Christus, der Mensch, ist gestorben; oder: Christus, der Sohn Gottes, hat alles geschaffen, so wäre keine wahre *communicatio* da, sondern die Naturen wären nestorianisch-kalvinistisch getrennt.

Dies *genus* steht aber gerade der nestorianischen Irrlehre und der gleichstehenden ἀλλοίωσις Zwinglis gegenüber; vgl. Quenstedt:[1] *Vere, inquam, et proprie h. e. sine* ἀλλοιώσει *Zwinglii* (sind nämlich diese Aussagen gemeint).

Da nun das *genus idiomaticum* nicht nur die Fälle in sich faßt, wo die Idiome beider Naturen dem *concretum personae* (Christus, Jesus) beigelegt werden, sondern auch die, in welchen die Idiome dem *concretum naturae* und zwar beider Naturen beigelegt werden, so entstehen in dem *genus* drei Unterarten oder *species:*

a. Alternatio, ἀντίδοσις, wo dem *concretum personae* die Idiome beider Naturen beigelegt werden (Heb. 13, 8; Röm. 9, 5; 2. Kor. 13, 4; 1. Pet. 3, 18).

b. Appropriatio, ἰδιοποίησις, wo dem *concretum naturae divinae* (Gott, Gottes Sohn, Logos) die Idiome der menschlichen Natur beigelegt werden (Apg. 13, 25; 20, 28; 1. Kor. 2, 8; Gal. 2, 20).

[1] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. I, sect. I, thes. LXII, nota, p. 95.*

c. Communicatio divinorum, κοινωνία τῶν θείων, wo wegen der *unio personalis* dem *concretum naturae humanae* die Idiome der göttlichen Natur beigelegt werden (Joh. 6, 62; Joh. 8, 58; 1. Kor. 15, 47).

Subjekt in all diesen Aussagen ist niemals das *abstractum naturae divinae* oder *humanae* (Gottheit, Menschheit), denn solche Redeweisen braucht die Schrift nicht, und das Bekenntnis verwirft sie daher;[2] (vgl. Quenstedt[3]) sondern stets die Person des ganzen Gottmenschen, sei sie nach dem *concretum personae* (Jesus, Christus, Immanuel) oder dem *concretum naturae divinae* (Gott, Gottes Sohn, Logos) oder dem *concretum naturae humanae* (Mensch, Menschensohn, Mariä Sohn) benannt.

Um ja den Schein jedwelchen eutychianischen Irrtums zu vermeiden, pflegt man noch genauer durch die sogenannten *particulae distinctivae* anzugeben, welcher Natur die Idiome eigentlich angehören, die man der ganzen Person beilegt, so daß immer klar bleibt, daß die Idiome nicht beiden Naturen in derselben Weise zu eigen gehören, wie sie der einen Natur ursprünglich zu eigen gehören. Hafenreffer:[4] *Quamquam in hoc praedicationis genere utriusque naturae idiomata personae Christi tribuuntur, non tamen illa utriusque naturae propria fiunt, sed cujus sunt propria, propria manent; tribuuntur autem Christo, quia duarum naturarum una hypostasis est, quae simul Deus et homo est. Ne igitur idioma, de Christo enunciatum, utriusque naturae proprium putetur, saepius per distinctivam particulam, secundum cujus naturae proprietatem tribuatur, ostenditur.* Die Schrift selbst tut es oft so, z. B. Apg. 2, 30; „Daß die Frucht seiner Leiden nach dem Fleisch" (κατὰ σάρκα ist übrigens an dieser Stelle kritisch unsicher); Röm. 9, 5: „Aus welchen Christus herkommt nach dem Fleisch"; 1. Pet. 2, 24: „Welcher unsere Sünden selbst geopfert hat an seinem Leibe" (ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ); 1. Pet. 3, 18: „Und ist getötet nach dem Fleisch" (σαρκί). Die Kirchenväter haben für

---

[2] *Form. Conc., S. D., art. VIII, 36. 41—62, p. 681 sq.*
[3] *L. c., thes. LIX, nota, p. 93.*
[4] *Loci, lib. III, stat. III, loc. II, II, I, p. 363.*

dieses ganze *genus* mit seinen Spezies die Termini ἐναλλαγή, ἰδιοποίησις, ἰδιοποιία, ἀντίδοσις, ἀλλοίωσις (letztere aber nicht im Sinne Zwinglis).

LEHRSATZ V.

Das genus majestaticum oder auchematicum besteht darin, dass der Sohn Gottes die Idiome seiner göttlichen Natur, die Majestät und Herrlichkeit derselben, der angenommenen menschlichen Natur zum gemeinschaftlichen Besitz, Brauch und Benennung mitteilt.

Anmerkung: — Die Schrift lehrt dies *genus* in folgender Art:

1. Im allgemeinen *(in genere).*

Nach Kol. 2, 9 wohnt in Christo die Fülle der Gottheit. Sie muß aber in Christo wohnen nicht nach seiner Gottheit, sondern nach seiner Menschheit, denn sonst käme der Widersinn heraus, daß die Gottheit in der Gottheit wohnt. Ist dem aber so, dann muß der Menschheit die Fülle der Gottheit mitgeteilt sein. Nach der Schrift hat ferner die menschliche Natur die Persönlichkeit des Logos als ihre eigene Persönlichkeit. Da aber in Gott die Persönlichkeit absolut nicht unterscheidbar und trennbar von der göttlichen Natur ist, so muß der menschlichen Natur die göttliche Majestät d. h. die göttlichen Vollkommenheiten, in vollem Umfang mitgeteilt sein; sie muß dieselben empfangen haben zum Besitz wie zum Gebrauch. Nach Ps. 45, 8 hat Gott den Messias über alle Genossen gesalbt. Da die Genossen Menschen sind, so ist das, was im Messias gesalbt wird, die menschliche Natur. Die Stelle bezeugt also auch die Mitteilung der *majestas divina* an die menschliche Natur Jesu, denn daß das Mitgeteilte die *majestas divina* ist, zeigt Apg. 10, 38, nach welcher Stelle durch die Salbung die Macht, Wunder zu tun, mitgeteilt ist, also die *majestas divina.* Nach der Schrift ist ferner Christo in der Zeit, also nach der menschlichen Natur, eine *gloria* und *majestas* gegeben, welche er von Ewigkeit hatte (Joh. 17, 5), welche sich in den Wundern zeigt (Joh. 2, 11), und welche die des eingeborenen Sohnes vom Vater ist (Joh. 1, 14), also eine

gloria infinita, immensa, d. h. die wahre *majestas divina.* So lehrt die Schrift im allgemeinen die Mitteilung der *majestas divina* an die menschliche Natur.

2. Im besonderen *(in specie).*

Im besonderen lehrt sie es einmal durch die Verleihung des göttlichen Namens (Luk. 1, 35). Christus heißt der von Maria Geborene doch unwidersprechlich nach seiner menschlichen Natur, aber nach ebenderselben wird er doch hier Gott genannt; es ist also hier klärlich der menschlichen Natur die göttliche *majestas* zur Benennung *(ad denominationem)* mitgeteilt. Ebenso ist nach Apg. 2, 36 Christus zum Herrn gemacht; dies bezieht sich nicht auf die Gottheit in Christo, sondern auf die Menschheit, denn nach der Gottheit ist er ewig Herr und kann nicht erst dazu gemacht werden.

Die Mitteilung der *majestas divina* an die menschliche Natur zu Besitz und Gebrauch *(ad possessionem et usum)* lehren *in specie* auch die Stellen, welche Verleihung göttlicher Eigenschaften (Allmacht, Luk. 2, 40; Joh. 17, 2; Matth. 28, 18; 1. Pet. 4, 11, Allwissenheit, Kol. 2, 3; Joh. 2, 25; 21, 17, Allgegenwart, Matth. 28, 20; Joh. 14, 23) und göttlicher Werke (lebendig machen, Joh. 5, 26, Gericht halten, Joh. 5, 27 (ausdrücklich auf die Menschheit bezogen), Kommen als Richter, Matth. 24, 30 (wieder auf die Menschheit bezogen), sich setzen zur Rechten, Mark. 16, 19 (wiederum offenbar auf die Menschheit bezogen, denn nach der Gottheit sitzt er von Ewigkeit zur Rechten) aussagen.

Die Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur ist also aus der Schrift gewiß. Wann beginnt sie? Antwort: Mit der *conceptio* als mit dem ersten Moment der *unio personalis.* Quenstedt:[1] *Momentum communicationis istius quoad possessionem donorum istorum divinorum idem est quod conceptionis.* Wegen des Standes der Erniedrigung bemerken unsere Dogmatiker hier gleich, daß zwar der menschlichen Natur Christi von der *conceptio* an die göttlichen Eigenschaften sowohl *ad possessionem* (πρὸς τὴν κτῆσιν), als auch *ad usum* (πρὸς τὴν χρῆσιν) mitgeteilt seien, daß aber

[1] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. I, sect. I, thes. LXXVII, p. 101.*

der Unterschied sei, daß die *possessio* sofort vollständig sei, der *usus* aber vollständig erst in der Erhöhung eintrete.

Die Existenz der *communicatio idiomatum* steht also fest; so wäre nun der Modus derselben zu bestimmen. Da ist zunächst zu sagen, daß die *communicatio* keine gegenseitige *(reciproca)* ist, denn die göttliche Natur kann keine Veränderung in den Idiomen erfahren, weil sie selbst mit ihren Idiomen identisch ist. Also ist die *communicatio* einseitig. Der menschlichen Natur wird die *majestas divina,* d. h. Fülle der Eigenschaften (Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart, Unveränderlichkeit, Unermeßlichkeit) mitgeteilt. Damit diese Mitteilung der göttlichen Unendlichkeit und Unermeßlichkeit nicht als Aufhebung und Vernichtung der an sich doch endlichen menschlichen Natur verstanden werde, geht man auf den Unterschied der *attributa transitiva, operativa,* ἐνεργητικά, als Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, und der *attributa immanentia,* als Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, Ewigkeit, zurück. Die Attribute beider Arten sind mitgeteilt *qua inhabitationem et possessionem,* aber zum Gebrauch und unmittelbarer Benennung *(ad usurpationem et immediatam praedicationem),* oder überhaupt *immediate,* unmittelbar, sind nur die *attributa transitiva* mitgeteilt; dagegen sind die *attributa quiescentia,* oder *immanentia,* nur *mediate seu mediante attributo operativo* mitgeteilt. Also der Besitz der Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit vermittelt den Besitz auch der Unermeßlichkeit und Unendlichkeit. Quenstedt:[2] *Est autem haec communicatio vel mediata, vel immediata; mediata quantum ad attributa* ἀνενέργητα *immediata, quantum ad* ἐνεργητικά *attinet.* Man kann also schriftgemäß sagen: Die Menschheit Jesu hat Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, Ewigkeit, Unermeßlichkeit, Unendlichkeit; und ferner: Die menschliche Natur Jesu ist allmächtig, allgegenwärtig, allwissend; aber nicht: Die menschliche Natur Jesu ist unendlich, ewig, unermeßlich. Recht einleuchtend macht das Gerhard aus dem Verhältnis von Seele und Leib. Die Seele, wiewohl an sich ein Ungeteiltes, Einiges, teilt dem Körper die Kraft mit, zu fühlen usw.,

[2] *L. c., thes. LXXX, p. 102.*

aber nicht die Geistigkeit und Unsterblichkeit. Er macht auch darauf aufmerksam, daß es ein Widerspruch der Schrift mit sich selbst sein würde, wenn sie von der Menschheit Christi lehrte, daß ihr die Ewigkeit mitgeteilt werde, da sie ja lehrt, daß dieselbe in der Zeit begann. Überdies sei ja Mitteilung der Ewigkeit in einem bestimmten Zeitpunkt zum Ewigwerden an sich schon Aufhebung der Ewigkeit.

Durch die Mitteilung seiner *majestas divina* verliert der Logos sie selbstverständlich nicht gleichsam, sondern er bleibt *subjectum proprium, immediatum, formale, originale* der *majestas;* die menschliche Natur hat sie nur δευτέρως, ἐμμέσως, nämlich durch die *unio personalis* vermittelt. Daß die in solcher Weise geschehende *communicatio idiomatum* zum Zweck die Erlösung hat und um derentwillen geschieht, sagt Heb. 7, 26; Röm. 8, 3.

LEHRSATZ VI.

In bezug auf das genus majestaticum oder auchematicum steht in Antithese gegen die Schriftlehre der Kalvinismus; aber auch innerhalb der lutherischen Kirche ist es zu einer Kontroverse bezüglich dieses genus gekommen und zwar genauer über dieselbe Eigenschaft, welche namentlich den Gegenstand der kalvinistischen Antithese bildet, nämlich über die Allgegenwart.

Anmerkung: — 1. Die kalvinistische Antithese und die Kontroverse der lutherischen Kirche gegen den Kalvinismus. — Die Kalvinisten reden auch von gewissen Vortrefflichkeiten αὐχήματα, welche der menschlichen Natur Jesu mitgeteilt seien. Diese sind aber nach ihnen *non essentiales Dei proprietates, sed dona tantum creata et gratiae, ut vocant, habituales, quae partim ad humanae naturae perfectionem, partim officia mediatoris perficienda, partim ad honorem capitis ecclesiae pertinent* (Zanchius).[1] Die dadurch bewirkte *glorificatio* der Menschheit Jesu *genere seu specie non differt a glorificatione beatorum angelorum et hominum, sed quantitate* (Sohn).[2] Um daher alle

[1] *Disp. de praedicatis post unionem, thes. 46.*
[2] *Disput. Heidelb., VII, thes. 55.*

Mißverständnisse und Zweideutigkeiten abzuschneiden, erklären unsere Dogmatiker gleich, daß es sich hier nicht um *dona habitualia et finita,* sondern um *vere divina et infinita* handelt, wie die Schrift lehrt Kol. 2, 9; Ps. 45, 8; Joh. 3, 13; vgl. Quenstedt.[3] Gerade dies, daß die *infinita majestas divina* der menschlichen Natur mitgeteilt sei *ad possessionem, usurpationem et denominationem,* daß die menschliche Natur Jesu wirklich allmächtig, allwissend, allgegenwärtig sei, verwerfen die Kalvinisten entschieden. Beza[4] nennt die lutherische Lehre von der *communicatio idiomatum horrendam, impiissimam et impurissimam blasphemiam.* Sätze wie: *Caro Christi vivificat* seien, wie die Kalvinisten behaupten, durch die ἀλλοίωσις Zwinglis zu erklären, z. B.: *Filius Dei, qui carnem assumpsit, vivificat.*

Die kalvinistische Polemik richtet sich außer gegen die *omniscientia, virtus vivificans* und *adoratio* der menschlichen Natur Christi ganz besonders gegen die *omnipraesentia,* natürlich aus Rücksicht auf ihre falsche Lehre vom Abendmahl. Der Lehrstreit verläuft nach einem Vorspiel zwischen Luther und Karlstadt, nächstdem namentlich zwischen Luther und Zwingli. Letzterer verwirft die *omnipraesentia;* Luther behauptet sie, sowohl aus den das Abendmahl betreffenden Worten der Schrift, als auch aus der *unio personalis,* welche dahinfiele, wenn nicht die Menschheit Jesu im Abendmahl gegenwärtig sei. Zwingli operierte beständig mit seiner ἀλλοίωσις. „Das Wort ist Mensch geworden" heißt durch den Gegenwechsel: Der Mensch ist Gott geworden, dies aber wieder: Der Mensch ist aufgenommen in die Hypostase des Logos. Bei Zwingli wird die menschliche Natur Jesu ganz bedeutungslos. Auf den Tod Jesu vertrauen heißt: Auf den Gott vertrauen, der nach der menschlichen Natur den Tod erlitten. Denn das Fleisch nützt nichts, weder im Brot, noch am Kreuz; es reinigt auch das Blut nicht von den Sünden, sondern der Geist. Mit ebensolcher Verachtung des Fleisches Jesu reden davon Bullinger und Beza. Luther gibt seine feste

[3] *Theol. did. pol, pars III, cap. III, memb. I, sect. I, thes. LXXVI, p. 100.*

[4] *Vol. II, p. 273, respons. 2. ad. Selnec.*

Position im Streit mit den Worten:[5] „Meine Gründe aber, darauf ich stehe in solchem Stück, sind diese. Der erste ist dieser Artikel unseres Glaubens: Jesus Christus ist wesentlich, natürlicher, wahrhaftiger, völliger Gott und Mensch in einer Person unzertrennt und ungeteilt; der andere, daß Gottes rechte Hand allenthalben ist." Luther operiert in seiner Polemik gegen die Kalvinisten darum oft vom Sitzen zur Rechten aus, weil die Kalvinisten die Rechte Gottes und so das Sitzen Christi zur Rechten lokal faßten (dieses führte auch zu Lehrverhandlungen *de coelo*). Luther faßte es schriftgemäß als Ausdruck der überall wirkenden Allmacht Gottes. Aber hauptsächlich beweist Luther die Allgegenwart des Leibes Christi aus der *unio personalis.*

Auch nach Luther ging der Streit besonders um die *omnipraesentia carnis Christi.* Unsere Dogmatiker erklären, daß es sich in dieser Kontroverse nicht um die *omnipraesentia intima* handele, daß nämlich die menschliche Natur Christi überall dem Logos gegenwärtig sei, sondern um die *extima,* d. h. um die Allgegenwart der menschlichen Natur überall bei den Kreaturen. Diese *omnipraesentia extima* wird von den Dogmatikern meist definiert als *praesentissimum ac potentissimum Christi juxta humanam naturam dominium.* Ausdrücklich wird dabei erklärt, daß die *omnipraesentia carnis Christi* oder *humanae naturae Christi* nicht eine *nuda et otiosa et nihil agens adessentia* sei, worin kein Trost für Christen liege, sondern eine *omnipraesentia operosa;* daß sie nicht räumliche Ausdehnung sei, sondern *illocalis, spiritualis, indivisibilis, quae nullam localitatem vel inclusionem, expansionem vel diffusionem subinfert;* daß sie nicht die natürliche menschliche Wesenheit aufhebe, so daß der Leib Christi nicht mehr an einem bestimmten Punkt sein könne. Es sei nämlich zwischen natürlicher und persönlicher Seinsweise der menschlichen Natur Christi zu unterscheiden. Während des irdischen Lebens war Christus nach natürlicher Seinsweise an einem bestimmten Ort und zwar in räumlicher Ausdehnung *(circumscriptive et occupative);* im Stande der Herrlichkeit ist er irgendwo im Himmel, aber nicht sinnlich

[5] Dr. Martin Luthers Bekenntnis vom Abendmahl Christi, anno 1528. Leip. Ausgabe, B. XIX, S. 461.

räumlich, sondern dem auf einen bestimmten Punkt beschränkten Sein nach *(non localiter et circumscriptive, sed definitive)*. Der natürlichen Seinsweise steht aber nicht gegensätzlich gegenüber die persönliche, wonach die menschliche Natur, ohne einen Raum einzunehmen *(illocaliter)*, im Logos gegenwärtig und so überall allgegenwärtig ist. Eine so alles Mißverständnis verwehrende *omnipraesentia* lehren die Dogmatiker nach Matth. 18, 20; 28, 20; Eph. 1, 22; 4, 10; Mark. 16, 19; 1. Kor. 15, 26, als der menschlichen Natur Christi vom ersten Anfang der *unio personalis* mitgeteilt, kraft deren die menschliche Natur in wahrhaft wesentlicher, wirksamer und regierender Weise gegenwärtig ist.

Die Hauptargumente der Kalvinisten sind philosophische, als: *Omne corpus verum in loco est; finitum non est capax infiniti.* Hafenreffer[6] bemerkt gut, daß die Kalvinisten hier gegen denselben Aristoteles, aus welchem sie jene Argumente nehmen, sündigen, nämlich gegen sein Axiom: Οὐ δεῖ μεταβαίνειν εἰς ἄλλο γένος. Jene Argumente gelten in *rebus naturalibus,* nicht in denen, die prinzipiell ja *supernaturalia* sind. Weiteres kalvinistisches Argument ist, daß die Mitteilung einer Eigenschaft wie Ewigkeit an die menschliche Natur ein Widerspruch in sich selbst sei. Könne aber eine Eigenschaft nicht mitgeteilt werden, dann keine. Dieses Argument findet vollständige Widerlegung durch die Erklärung über den Modus der Mitteilung; vgl. Lehrsatz V. Die menschliche Natur wird durch die Mitteilung nicht *per essentiam* ewig, unendlich oder Geist; es ist ihr aber in dem Sohn Gottes, der sie angenommen hat, eine *aeterna et infinita potestas atque scientia* gegeben; vgl. Hafenreffer.[7]

Es sei noch erwähnt, daß Hospinian in der *Concordia discors* das Märchen aufgebracht hat, Luther habe am Lebensende die Lehre von der Ubiquität der menschlichen Natur Christi aufgegeben. Er bezieht sich auf eine Luther untergeschobene Stelle, die schon Hutterus als nicht von Luther herstammend nachgewiesen hat. Es handelt sich um die Worte:

---

[6] *Loci, lib. III, stat. III, loc. II, II p. 395 sq.*
[7] *L. c., p. 398.*

De tacenda ubiquitate dedisse consilium. Hierüber sagt Quenstedt:[8] 1. Wer kann das glauben, daß Luther, der in seinen Schriften die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi bis an sein Ende behauptete und verteidigte, an einer Stelle dies statuiert hätte, man sollte von einer Ubiquität des Leibes Christi nicht weiter reden. 2. Jene Worte stammen nicht von Luther, sondern von Melanchthon.

Wie die Kalvinisten, so stehen die Papisten. Wie sie die wahre *communicatio idiomatum* leugnen, so die *omnipraesentia carnis Christi.* Bellarmin:[9] *Catholica vera doctrina duo docet. Primo, ex unione hypostatica consecuta esse in Christi humanitatem multa dona creata et infusa, ut gratiam excellentissimam, sapientiam maximam, potentiam singularem, et alia id genus, quae tamen non sunt attributa Deitatis, nisi per participationem quandam, quomodo etiam nos participamus Dei attributa per creatas qualitates, licet minus perfecte, quam Christi humanitas ea participet. Neque in his consistit communicatio idiomatum.* In demselben *lib. III, in cap. I,* beschuldigt Bellarmin ausdrücklich die Lutheraner, sie seien *Eutychiani, vel Nestoriani, vel monstrum ex utraque haeresi temperatum,* weil sie die Mitteilung der *majestas divina* an die menschliche Natur Christi lehrten. Der Jesuit Tannerus[10] sagt, die Proprietäten der göttlichen Natur seien der menschlichen Natur mitgeteilt, aber nur *mediante natura divina, non quod et ipsa humana natura particeps earum facta sit, sed quia divina natura unita humanae naturae non est sine suis proprietatibus.*

II. Die Kontroverse über die Allgegenwart der Menschheit Christi innerhalb der lutherischen Kirche. — Der *status controversiae* ist dieser. Volle Übereinstimmung ist bei den Dogmatikern in dem, was gegen die Kalvinisten nach der Schrift festzuhalten ist:

1. Daß seit der *conceptio* eine Natur der andern gegenwärtig und nie eine außer der andern sei;

2. Daß der Gottmensch überall im Universum mit seiner Menschheit gegenwärtig sei, wo er wolle;

---

[8] *L. c., cap. III, sect. II, qu. XIV, obj. dial. XXVIII, p. 198.*
[9] *Disput., tom. I, De Christo, lib. III, cap. IX, 6, p. 221*
[10] *Tom. IV, Theol. Scholast., disp. I, qu. 6. 7.*

3. Daß er so gegenwärtig sei zumal da, wo er's verheißen, besonders im Abendmahl, und überhaupt in der Kirche.

Zur Kontroverse kam es zwischen den schwäbischen (Brenz) und sächsischen (Chemnitz) Theologen. Brenz setzt mit der *conceptio* sofort nicht nur die *omnipraesentia carnis,* sondern eine volle Erhöhung des Gottmenschen, so daß er zugleich auf Erden sichtbar wandelt und auch Himmel und Erde erfüllt. Brenz:[11] *Moriebatur in cruce juxta humiliationem, et tamen conservabat in vita omnes viventes juxta majestatem. Jacebat in sepulcro mortuus exinanitione, gubernabat vivus coelum et terram majestate ac haec quidem tempore humiliationis ante resurrectionem.* Man beachte, daß Brenz die *exinanitio* nicht als Enthaltung von der χρῆσις der *majestas,* sondern als κρύψις, Verhüllung des Gebrauchs, faßt. Dieses ist nun die Theologie der Schwaben. Die *omnipraesentia* fassen sie nicht als *dominium praesentissimum,* daß Christus gegenwärtig ist, wo er will, sondern als *nuda adessentia,* als *omnipraesentia generalis,* da vermöge der *unio* die Menschheit geradeso allgegenwärtig ist wie die Gottheit. Brenz:[12] *Christus homo natus involutus est fasciis et reclinatus in praesepi. Itaque non fuit tunc in alio loco, quam in praesepi, si exinanitionem et humiliationem ejus respexeris. Si autem consideraveris majestatem ejus, ad quam tunc evectus erat, non potuit in praesepi teneri, quin impleret universum orbem.* In *De personali unione: Unum idemque corpus, quod erat in Hierusalem visibiliter et localiter, erat cum Deitate, ubicunque ea esset, extra omnia loca invisibiliter et illocaliter.* Nach schwäbischer Theologie scheinen zwei Schlüsse notwendig:

1. Die *exinanitio* und *exaltatio* sind nicht zwei aufeinander folgende, sondern nebeneinander hergehende Stände.

2. Hinter der natürlichen Existenzweise Christi während seines Erdenlebens steht fortwährend eine übernatürliche, von der ersten wie Endliches vom Unendlichen unterschieden.

Chemnitz gibt seine Lehre in *De duabus naturis.* Auch nach seiner Lehre ist mit der *unio hypostatica* die *commu-*

[11] *De divina majestate Christi, p. 89;* vgl. Frank, Theologie d. K ordienformel, III, S. 386.

[12] *L. c.*

nicatio idiomatum gesetzt; und von der *conceptio* an wohnt in der Menschheit Christi die Fülle der Gottheit, daß sie in und mit derselben und durch dieselbe mit ihrer Majestät, Kraft und Wirkung leuchte und sich bezeuge, wie und wo er will. *Et sicut assumpta natura totam plenitudinem Deitatis personaliter in se habet inhabitantem, ita etiam totam ejus majestatem, virtutem et operationem personaliter per unionem sibi unitam et inhabitantem accepit et habet. Non ut absoluta* (nämlich unabhängig vom Willen) *aut nuda tantum praesentia in assumpta natura illa inhabitent, aut seorsim operentur, sed ita, ut in assumpta natura luceant, cum illa et per illam se exserant.*[13] .... *Praesentia enim haec assumptae naturae in Christo, de qua nunc agimus, non est vel naturalis, vel essentialis, sed voluntaria et liberrima, dependens a voluntate et potentia Filii Dei.*[14] Zunächst werden die *attributa operosa* (Güte, Macht, Weisheit) mitgeteilt und zwar unmittelbar, durch sie dann mittelbar die *attributa quiescentia* (Ewigkeit, Unermeßlichkeit). Der Gottmensch Christus wirkt daher in allen Tätigkeiten so, daß die göttliche Natur mittels *(in, cum, per)* der durchdrungenen menschlichen Natur wirkt, die aber sofort selbständig mitwirkendes Organ ist. Die menschliche Natur wirkt auch selbst Göttliches und leuchtet auch selbst. Alle Tätigkeiten Christi kommen also beiden Naturen zu, aber die göttliche handelt als *agens principale* in Gemeinschaft mit der menschlichen als ihrem unmittelbaren und selbständig mitwirkenden Organ. Und darum ist alles Tun Christi ein gottmenschliches.

Man darf sagen, daß Brenz die *communicatio idiomatum* mehr von seiten der Zuständlichkeit faßt, während Chemnitz sie mehr von seiten des Zusammenwirkens faßt. Die Württemberger (Brenz) lassen die zustandegekommene *unio* gleichsam über den Logos herrschen; die Gießener (Chemnitz) behalten im Auge, daß der Logos die *unio* machte und der Regierende bleibt.

Von der *omnipraesentia* lehrt nun Chemnitz, daß sie nicht *absoluta et nuda adessentia vel omnipraesentia* sei, sondern der

---

[13] *De duabus naturis, cap. XXIII, p. 120.*
[14] *L. c., cap. XXX, p. 196.*

Sohn Gottes ist gegenwärtig mit der Menschheit wie, wo und wann er will. Der Grund der Gegenwärtigkeit ist der Wille; die reale Möglichkeit aber liegt in der durch die *unio hypostatica* mitgeteilte *majestas* und der daraus folgenden *praesentia intima*. Diese *praesentia intima* hat aber nichts mit dem Raum zu tun; also ist mit ihr nicht sofort die *praesentia extima* und *nuda adessentia* im Universum gesetzt, da sich die *praesentia intima* nur auf das Verhältnis der Menschheit zum Logos bezieht. Die *omnipraesentia extima* im Universum ist durch den Willen des Gottmenschen vermittelt. Der Gottmensch kann überall gegenwärtig sein, wie, wo und wann er will. *Sed retineamus illud, quod verissimum est, Christum suo corpore esse posse ubicunque, quandocunque et quomodocunque vult.*[15]

In der dargestellten Kontroverse stehen auch die Vertreter der Konkordienformel. Andreä vertritt die schwäbische und Chemnitz die sächsische Christologie. Die Konkordienformel lehrt, daß Christus nach seiner menschlichen Natur gegenwärtig sein kann wie, wo und wann er will,[16] und gründet diese Gegenwart auf die *unio hypostatica;* und zwar legt sie dieses vor in Zitaten aus Luthers großem Bekenntnis vom Abendmahl, der ja aus der *unio personalis* die *omnipraesentia* sofort folgert. In bezug auf die *nuda adessentia* gibt sie keine Entscheidung.

Auch nach der Verabfassung der Konkordienformel dauerte die Kontroverse fort. Gleich nach ihrem Erscheinen protestierte Til. Heshusius gegen die *omnipraesentia absoluta* oder *generalis* und behauptete allein die *omnipraesentia respectiva,* das ist die in Kirche und Abendmahl, weil sie Christus besonders verheißen. So auch die Helmstedter Theologen, namentlich später Calixt, die sich deshalb von der Konkordienformel zurückzogen. Ihnen war das „wo er will" schon zu viel, und so beschränkten sie die Gegenwart der menschlichen Natur Christi nur auf Kirche und Abendmahl, wo sie der Herr verheißen hat. Sie gründeten auch die *praesentia carnis* im Abendmahl nicht auf die *communicatio naturarum,*

---

[15] Chemnitz, *l. c., cap. XXX, p. 205.*

[16] *S. D., art. VIII, 77. 78, p. 692.*

sondern auf die Allmacht des Gottmenschen. Diese falsche Lehre, die die Aufhebung der *communicatio idiomatum* in sich faßt, verwarfen sowohl die schwäbischen, als auch die sächsischen Theologen und statuierten, daß die Gegenwart in Kirche und Abendmahl auf der *omnipraesentia carnis Christi* überhaupt und diese wieder auf der *communicatio idiomatum* ruhe.

Zu sehr eingehenden Verhandlungen über die *omnipraesentia* kam es später in der Kontroverse über die Stände Christi zwischen den Tübinger Theologen (Hafenreffer, Thummius, Melchior Nicolai), welche der alten württembergischen Theologie folgten, und den Gießener Theologen (Balthasar Mentzer, Justus Feuerborn), welche die sächsische Theologie (Chemnitz) festhielten. Beide Teile halten die volle Grundlage schriftgemäßer Christologie fest, nämlich die *unio hypostatica, communicatio naturarum, communicatio idiomatum, praesentia intima,* auf welch letzterer die Möglichkeit der *omnipraesentia carnis* ruhe. Die Tübinger nun leiten aus dieser *praesentia intima* sofort die aktuelle Gegenwart Christi nach seiner Menschheit und zwar als *sola et nuda adessentia,* und dies schon für den Stand der Erniedrigung, ab. Daß die Gießener auf die *praesentia intima* nur die Möglichkeit der *omnipraesentia,* nicht die Wirklichkeit einer *omnipraesentia generalis* gründeten, erklären sie, sei widersprechend, ja undenkbar, denn Besitz der Allgegenwart ohne tatsächlichen Brauch derselben könne kein Mensch denken. In dieser Kontroverse sollte der sächsische Entscheid, die *Solida verboque Dei et libro concordiae congrua decisio* (Leipzig 1624) eine Entscheidung geben. Diese Schrift tritt wesentlich den Gießenern bei, verwirft zwar nicht die *nuda adessentia,* läßt aber durchblicken, daß sie verwerflich sei.

Die lutherische Kirche blieb bei dieser *decisio* auch stehen. Die Theologen schweigen entweder von der *nuda adessentia,* oder verwerfen sie geradezu. Der Ausdruck für die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi ist nicht *nuda adessentia,* sondern *dominium potentissimum et praesentissimum.* Weil sie also die *omnipraesentia carnis Christi* vermittelt denken durch das *dominium,* also

den Willen, so nennen sie dieselbe auch *omnipraesentia modificata;* vgl. Gerhard:[17] *Observandum enim, omnipraesentiam, quae Christo secundum humanam naturam tribuitur, in duplici significatione ab orthodoxis quibusdam theologis accipi. Primo, ut notet praesentiam carnis ad λόγον* ac *λόγου ad carnem per ἀδιαστασίαν, sive indistantiam ex unione et περιχωρήσει personali immediate profluentem* (also die *praesentia intima*). *Hanc praesentiam per ἀδιαστασίαν, ex περιχωρήσει personali immediate profluentem, quidam nolunt vocare omnipraesentiam, cum tamen rem ipsam minime negent. Ideo in secunda tantum significatione omnipraesentiae vocem accipiunt, qua notat praesentissimum ac potentissimum dominium, quo Christus ad dextram Dei evectus omnia in coelo ac terra plena majestatis suae exsertione conservat et gubernat.* Hier deutet auch Gerhard schon an, daß dieses *dominium* als beständig ausgeübtes erst dem Stande der Erhöhung angehört. Er sagt dieses aber auch ausdrücklich:[18] *Illa* (nämlich *praesentia intima*) *potest esse sine hac* (nämlich *praesentia extima*), *ut ostendit status exinanitionis, in quo Christus non semper et ubique in carne et per carnem divinam suam majestatem per unionem hypostaticam sibi communicatam exseruit; haec vero sine illa nunquam et nuspiam est vel esse potest. L. c. — b: Quamvis enim in medio exinanitionis statu Christus hujus majestatis sibi communicatae plenam lucem exserere potuerit, et re ipsa quosdam ejusdem radios exseruerit, tamen plenarius ejus usus ac plena dominii usurpatio in exaltatione demum est secuta.* So Quenstedt:[19] *Adeoque datum esse Christo secundum humanam naturam praesentissimum ac potentissimum dominium, quod omnipraesentiam vocamus. — Ἔκθες., dist. IV: Distinguendum inter omnipraesentiam, quae nudam substantialem propinquitatem et otiosam ἀδιαστασίαν, et indistantem adessentiam, sive entis ad ens existentiam notat, quae Christum otiosum et nihil agentem nobis exhibet, in qua praesentia nihil est solatii aut auxilii; et omnipraesentiam operosam, sive quae definitive includit I. adessentiam ad creaturas substantialem, illocalem,*

---

[17] *Loci, tom. III, loc. IV, cap. XII, § 218, p. 506.*

[18] *L. c., e.*

[19] *L. c., qu. XIV, thes., p. 186.*

impartibilem, incircumscriptibilem, II. divinam et omnipotentem ἐνέργειαν, *seu operationem, sive generalem, sive specialem, sive potentiae, sive gratiae, sive gloriae; non illam, sed hanc docemus.* Nun spricht auch Quenstedt klar aus, daß er unter der von ihm gesetzten *adessentia* der menschlichen Natur Christi nicht die der schwäbischen Theologen versteht, sondern die, welche da ist, weil vermöge der *praesentia intima* ja allerdings durch den Logos die menschliche Natur überall ist, daß sie aber nur nicht sofort aller Kreatur gegenwärtig ist wie der Logos selbst, weil eben die *praesentia intima* ihrer Art nach gar keine Beziehung zu der Kreatur hat. Quenstedt spricht dieses mit den Erklärungen von Mentzer und Feuerborn aus:[20] *Quamvis toto* κενώσεως *tempore divina Verbi natura praesens fuerit omnibus creaturis, ita ut interim natura humana in Deum assumpta non praesens, sed longissime absens sit, etiam propinquitate substantiali ab iis creaturis, quibus* ὁ λόγος *adfuit, non tamen rumpitur unio, non divellitur persona, non separantur naturae;* vgl. Baier.[21]

Was den Stand der Erhöhung anbetrifft, so ist auch da die *adessentia carnis Christi ad creaturas* nicht eine unmittelbare und gleich der göttlichen Natur alles erfüllende, sondern eine durch den Willen des Gottmenschen vermittelte.

Die schwäbischen Theologen blieben bei ihrem Lehrtropus, wenn auch modifiziert. Hafenreffer:[22] *Filius Dei neque locus est, neque in loco, sed illocaliter coelum et terram implet, idem etiam supra et extra omnia loca, humanam naturam in suae personae unitatem assumpsit, quae in ipso, citra omnem extensionem aut locorum dimensionem ubique praesens est.* Hier vermittelt Hafenreffer deutlich die *omnipraesentia* durch die *praesentia intima.*

Den Schwaben nahe stehen auch andere Theologen; so Hollaz.[23] Er erklärt, wie der Logos *indistanter* allen Dingen gegenwärtig sei, so die mit ihm geeinte menschliche Natur; sonst wäre sie ja auch dem Logos nicht *indistanter* gegenwärtig. Also behauptet Hollaz die *nuda adessentia* und zwar im Stande

---

[20] *L. c., ecthes., dist. XI.*
[21] *Comp., pars III, cap. II, sect. I, § XX, b, p. 358.*
[22] *Loci, l. c., p. 403.*
[23] *Examen, pars III, sect. I, cap. III, qu. 58, p. 145.*

der Erniedrigung, denn er sagt ausdrücklich, daß erst in der Erhöhung die menschliche Natur Jesu auch zu der *praesentia dominii et incessantis operationis,* also zum *dominium praesentissimum* gekommen sei. Schon im Stande der Erniedrigung vom ersten Augenblick der *conceptio* an ist die menschliche Natur allen Kreaturen aufs allergegenwärtigste *(omnibus creaturis praesentissime adfuit);* im Stande der Erhöhung komme nur dazu, daß sie aufs gegenwärtigste wirkt *(praesentissime operetur).* Ähnlich steht Calov. Nach dieser Richtung lautet auch seine Erklärung in *Theologia positiva,*[24] während er sich in der *Apodixis*[25] nach der Weise von Chemnitz, Gerhard und Quenstedt ausspricht.

[24] *Pars III, cap. IV, § 731, p. 332.*
[25] *De persona Christi, § XIV, p. 207.*

LEHRSATZ VII.

Das genus apotelesmaticum besteht darin, dass in dem Mittlerwerke Christi jede Natur zwar nach ihrem eigentümlichen Wesen, aber doch in der Gemeinschaft mit der andern Natur wirkt.

Anmerkung: — So definiert Gerhard[1] dieses Genus: *Tertium genus communicationis idiomatum est, quo in operibus officii utraque natura agit, quod sibi proprium est, cum communicatione alterius.* Dieses Genus hat im allgemeinen seinen schriftgemäßen Grund in der *unio personalis* und *communicatio naturarum.* Kraft dieser können die versöhnenden Tätigkeiten nie diejenigen nur der einen oder andern Natur sein.[2] Im speziellen hat es seinen schriftgemäßen Grund in besonderen Schriftaussagen, welche in der Art Beweis geben, daß sie das Erlösungswerk und dessen einzelne Akte dem Heiland so beilegen, daß sie ihn sowohl nach der göttlichen wie menschlichen Natur oder auch mit dem *concretum personae* bezeichnen, als auch, daß sie in einem und demselben Spruch das Handeln der einen Natur als geschehend in Ge-

[1] *Loci, tom. III, loc. IV, cap. XIII, § CCLXXXII, p. 555.*
[2] *Form. Conc., S. D., VIII, 46, p. 684.*

meinschaft mit der andern ausdrücken. Nach 1. Joh. 3, 8 ist der Sohn Gottes erschienen, daß er die Werke des Teufels zerstöre. Der Sohn Gottes, also Christus nach der göttlichen Natur bezeichnet, zerstört des Teufels Werke, aber als der erschienen ist, d. h. im Fleisch geoffenbart; ja, gerade dazu ist er im Fleisch erschienen. Resultat: Christus nach seiner Gottheit, aber in Gemeinschaft mit der Menschheit zerstört die Werke des Teufels. Nach Röm. 8, 3 hat der Sohn Gottes die Sünde im Fleisch verdammt, also Christus nach seiner Gottheit, aber in Gemeinschaft mit seiner Menschheit. Nach 1. Mose 3, 15 wird der Weibessamen der Schlange den Kopf zertreten. Christus nach seiner Menschheit tut das Werk, dessen doch nur die Gottheit Macht hat. Resultat: Die Menschheit, aber in Gemeinschaft mit der Gottheit, wirkt das Werk (Luk. 9, 56). Heb. 7, 21 bezeugt, daß der Mensch Jesus Christus ist Priester in Ewigkeit; also klärlich wieder die Menschheit wirkend in Gemeinschaft mit der Gottheit. Nach 1. Kor. 15, 3; Gal. 1, 4; Eph. 5, 2 ist Christus für uns gestorben, gab sich für unsere Sünde; also: Die Menschheit gibt ein unendliches Lösegeld, d. h. die Menschheit wirkt in Gemeinschaft mit der unendlichen Gottheit.

Wie schon bemerkt, ist bei diesem Genus das Subjekt teils das *concretum naturae,* und zwar *divinae* (1. Joh. 3,8; Röm. 8, 3) wie *humanae* (1. Mos. 3, 15; Luk. 9, 56), teils das *concretum personae* (Heb. 7, 21; 1. Tim. 2, 5); ausnahmsweise steht das *abstractum humanae naturae,* das Blut Jesu Christi, in 1. Joh. 1, 7.

Die Weise *(modus communicationis)* ist in diesem Genus diese, daß zunächst jede Natur das ihr Eigentümliche wirkt; die andere Natur verhält sich aber dabei nicht müßig, sondern aneignend und mitwirkend. So ist z. B. das Leiden wesentlich eigentümlich der menschlichen Natur; aber bei dem Leiden des Fleisches Christi bleibt die göttliche Natur nicht untätig. Der Sohn Gottes will ja, daß seine Menschheit leide und sterbe; er läßt es zu (Joh. 10, 18), sonst wäre es ja unmöglich. Ja, er durchdringt sie, stärkt die menschliche Natur, hält sie aufrecht und eignet sich die Leiden seiner menschlichen Natur an. Wiederum ist die menschliche Natur nicht

wirksam allein in den ihr wesentlichen Proprietäten, sondern auch nach der ihr mitgeteilten *majestas divina.* Aus diesem Verhältnis beider Naturen in der Ausrichtung der erlösenden Tätigkeiten folgt es, daß diese in Wahrheit von unendlichem, für die Sühnung aller Sünden ausreichendem Wert sind. Quenstedt:[3] *Ut Christus quoad divinam naturam non tantum divina operetur, sed et per ἰδιοποιίαν, seu primum genus communicationis idiomatum, mediante hypostasi appropriet sibi humanitatis actiones et passiones, et ut humana natura non tantum ea, quae humanitatis sunt, operetur, sed et divina agat ex virtute divina per unionem hypostaticam sibi communicata.* Sehr mit Bedacht sagt Quenstedt, daß die göttliche Natur sich die *actiones et passiones* der menschlichen Natur aneigne *mediante hypostasi.* So müssen wir der Schrift gemäß sagen. Denn die Schrift sagt wohl: Gott hat uns erkauft mit seinem Blut, aber nicht: *Natura divina effudit sanguinem.*

Was das Wort ἀποτέλεσμα anlangt, so bezeichnet es eben das von beiden Naturen gemeinsam geschehende Werk, während ἐνέργημα der Terminus des Werkes ist, soweit es von der einzelnen Natur geschieht. So ist Blutvergießen, auf die menschliche Natur bezogen, ein ἐνέργημα, auf den Gottmenschen bezogen, aber ἀποτέλεσμα; vgl. Quenstedt:[4] Ἐνέργημα *est effectum* ἐνεργείας *unius naturae,* ἀποτέλεσμα *est effectum utriusque naturae commune.*

In Antithese stehen:

1. Monotheleten, die eigentlich einen verfeinerten Monophysitismus lehrten. Im Gegensatz gegen Matth. 26, 39; Joh. 6, 38, behaupteten sie in Christo nur eine Willensäußerung (μία θεανδρικὴ ἐνέργεια) und einen tätigen Willen (ἓν θέλημα), hoben damit das gemeinsame Wirken beider Naturen in Christo auf und machten die menschliche Natur zum reinen willenlosen Instrument der göttlichen.

2. Kalvinisten. Nach ihnen wirkt in den Amtswerken Christi die menschliche Natur nur Menschliches und ist

---

[3] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. I, sect. I, thes. XCVII, nota 2, p. 106.*

[4] *L. c., thes. XCVI, p. 105.*

nur Instrument. Danäus:[5] *Ad miracula efficienda non plus carnem Christi contulisse, quam ad edita ab apostolis miracula caro apostolorum contulit, aut virga Mosis ad edenda miracula Mosi profuit.* Die menschliche Natur hat dabei nur gedient als *instrumentum, quae quod Deitas illa λόγου efficiebat, auribus vel oculis hominum demonstrabat.* — In der Leidener *Synopsis* heißt es:[6] *Ad commune etenim ἀποτέλεσμα θεανδρικόν producendum talem divina natura societatem init cum humana, ut quemadmodum anima in nudo homine agit principaliter, corpus instrumentaliter, sic in actione Christi, θεανθρώπου, divina natura causae principalis, humana autem minus principalis ac ministrae rationem habet.* Die Kalvinisten behaupten ferner, daß die Werke Christi nichts mit der *communicatio idiomatum* zu tun haben. Nach der Schrift aber ist ja gerade das zweite Genus recht die Grundlage der Erlösungskraft des *ἀποτέλεσμα.* Zuweilen übrigens klingen die kalvinistischen Erklärungen gut lutherisch; aber die tiefe Differenz ist doch bald zu finden. Zanchius[7] sagt: *Tantum esse vim unionis naturarum in persona Christi credimus et confitemur ut primum quidem, quod est aut agit Christus secundum divinam naturam, id totus Christus, filius hominis, esse aut agere dicatur, et contra, quod est aut agit aut passus est secundum humanam naturam, id totus Christus, filius Dei, esse aut agere passusve fuisse in sacris litteris praedicetur, — quoniam naturae etiam, licet distinctae, in una tamen Christi persona copulatae sunt. Immo nihil egit unquam, aut agit Christus mediator secundum humanitatem, cui non sit cooperata et cooperetur divinitas, et nihil secundum deitatem praestitit, cui non aut subservierit aut consenserit humanitas, ut merito omnes Christi mediatoris operationes a patribus vocatae sint θεανδρικαί.* Man beachte, daß es:

a. heißt: *Id totus Christus.....agere dicatur — id filius Dei esse, agere, passusve praedicetur,* aber nicht: *Id agit, id est, passus est.* Also keine wahrhafte *communio,* kein reales Zusammenwirken, nur ein *dicere, praedicare,* als wäre eine gewisse Sache vorhanden, nicht das der Aussage des wirklichen *esse* dieser Sache.

---

[5] *Examen Chemnitii, p. 108.*
[6] XXVI, 18. 19; bei Heppe, Dogmatik d. evang.-ref. Kirche, S. 320.
[7] *De rel. christ. fide, 1585, 52;* bei Heppe, a. a. O.

b. Es heißt nicht: Was Christus nach der Gottheit tut, *id fecit quoque humanitas,* sondern nur: *Ei subservit et consensit humanitas.* Die Menschheit wirkt mit, aber nicht in Gemeinschaft mit der göttlichen Natur, sondern als deren Werkzeug; also eine Verwerfung der *communicatio idiomatum.*

II. Lehrstück.

Von den beiden Ständen Christi.

(*De statu duplici Christi sive de statibus Christi.*)

---

§ 44.

Von den beiden Ständen im allgemeinen.

(*De statu duplici in genere*)

LEHRSATZ.

Die beiden Stände, welche die ganze Schrift und namentlich Phil. 2, 5-9 von Christo aussagt, nämlich die Stände der Erniedrigung und der Erhöhung, haben beide zu ihrem Subjekt den menschgewordenen Logos, näher die Menschheit desselben, und sind nicht so voneinander unterschieden, dass die menschliche Natur mit der Erhöhung in den Besitz der göttlichen Majestät, die sie zuvor nicht besessen, eingetreten wäre, sondern dass sie die seit der Empfängnis besessene Majestät vollkommen gebrauchte und offenbarte.

LEHRPUNKT I.

Das Subjekt der beiden Stände ist der bereits menschgewordene Logos (filius Dei incarnatus).

Anmerkung. — Die *sedes classica* für die Lehre von den Ständen ist Phil. 2, 5-9. Christus hat sich erniedrigt; Gott hat ihn erhöht. Die *Vulgata* übersetzt: *Exinanivit et exaltavit.* Daher die *termini exinanitio* und *exaltatio.* In der Stelle ist Subjekt Jesus Christus, also nicht der λόγος ἄσαρκος, wie Pa-

pisten und Kalvinisten wollen, sondern der λόγος ἔνσαρκος, der schon Mensch geworden ist. Das besagt:

1. Der Name Jesus Christus;

2. Die Erklärung, daß Christus ἐν μορφῇ θεοῦ, *in forma Dei*, war, denn der λόγος ἄσαρκος ist nicht ἐν μορφῇ θεοῦ, *in forma Dei*, sondern *ipsa forma Dei* (Heb. 1, 3);

3. Daß die *humiliatio*, das Sterben, vom Subjekt ausgesagt wird, was unstatthaft wäre, wenn der λόγος ἄσαρκος das Subjekt wäre. Man kann wohl sagen: Gott ist gestorben, aber nur vom Gottmenschen, nicht absolut von Gottes Sohn, der die Menschheit noch nicht angenommen hat.

Gerhard:[1] *At in* λόγον ἄσαρκον *nec* σχῆμα *nec mors competunt ..... Jam vero in simplicem* λόγου *deitatem non cadit exaltatio, ergo nec exinanitio, et consequens apostolus hic non agit de* λόγῳ ἀσάρκῳ *ejusdemque incarnatione.* Man kann nun mit unsern Dogmatikern das Subjekt noch genauer bestimmen. Quenstedt:[2] *Subjectum exinanitionis* (und selbstverständlich auch *exaltationis*) *est vel quod, vel quo. Subjectum quod est persona* τοῦ λόγου *non qua* ἄσαρκος *et incarnanda, sed qua* ἔνσαρκος *et incarnata. — Thes. III: Subjectum quo est natura humana, utpote quae sola deteriorationis capax est.*

Weil das Subjekt der Stände nach Phil. 2, 5-9 der λόγος ἔνσαρκος oder *filius Dei incarnatus* ist, so kann nicht die *incarnatio* selbst als die *exinanitio* oder *humiliatio*, wenn strikt genommen, verstanden werden. In kirchlich erbaulichem Sinne wird wohl der Ausdruck *exinanitio*, Erniedrigung, für die Herablassung gebraucht, die der λόγος in der Menschwerdung bezeugt, aber im biblischen Sinne bezeichnet *exinanitio* nicht die *incarnatio*. Gründe dagegen, daß die *exinanitio* schon in der Menschwerdung überhaupt besteht, sind: Die *exinanitio* wird ja vom schon Menschgewordenen ausgesagt. — Wäre die Menschwerdung die *exinanitio*, so müßte die *exaltatio* in Ablegung der Menschheit bestehen.

---

[1] *Loci, tom. III, loc. IV, cap. XIV, § 294, p. 563.*
[2] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. III, sect. I, thes. II, p. 332.*

LEHRPUNKT II.

Die exinanitio besteht darin, dass der Gottmensch die majestas divina, die er besitzt, nicht beständig gebraucht, noch offenbart; während das Wesen der exaltatio der volle Gebrauch und Offenbarung der majestas divina ist.

Anmerkung: — Wir haben also für den Stand der Erniedrigung den Besitz, κτῆσις, der *majestas divina*, μορφὴ θεοῦ, aber nicht den Gebrauch, χρῆσις, wenigstens nicht den beständigen, noch die beständige Offenbarung. Und so lehrt die Schrift. Nach Phil. 2, 6 ist Jesus zwar nicht die göttliche Wesenheit und die göttliche Majestät, aber er ist in der göttlichen Gestalt, in der μορφὴ θεοῦ, in der göttlichen Wesenheit; also er besitzt und hat sie. Aber er hat sie nicht in beständigem Gebrauch zur Schau getragen, wie ein menschlicher siegreicher und triumphierender König mit seinem Raube triumphierend prunkt. Weil Jesus die göttliche Majestät hatte, so hätte er an sich ja das Recht gehabt, in derselben auch herrlich zu glänzen, und wie er doch Gott ist, auch in Gottheitsweise zu erscheinen (ἴσα εἶναι θεῷ), d. h. nun auch zu regieren und herrlich zu glänzen im Licht wie Gott. Aber eben diese Macht, so erscheinen zu können in Gottesherrlichkeit, hielt er nicht fest; derselben, also nicht des Besitzes, sondern des Brauchs in gottherrlicher Erscheinung entäußerte er sich. Er nahm Knechtsgestalt an. Die Stellung des Knechtes ist, in allem zu gehorchen; die des Herrn, zu gebieten. Jesus, der die göttliche Majestät hat und dem als Herrn zu gebieten zukommt, nimmt anstatt dessen freiwillig die Stellung eines Knechtes, μορφὴ δούλου. Seinsweise eines Knechtes an, d. h. an Stelle eines Gebietenden ist er nur ein Gehorchender, wie er es ja sein soll (Ps. 40, 8. 9). Er wird damit ganz wie ein anderer Mensch, denen allen als ihre Stellung, σχῆμα Gebärde, das Gehorchen ziemt, nämlich in bezug auf Gott. Zu einem solchen hat sich Jesus erniedrigt, der, wie nie zu vergessen ist, auch nach seiner Menschheit vermöge der *communicatio idiomatum* hätte göttlich majestätisch regieren und herrschen können; und zwar hat er sich erniedrigt noch tief unter die Gestalt der allermeisten Menschenkinder, nämlich bis

zum Tode am Kreuz. Die Schrift zeigt uns in reichlicher Fülle Einzelheiten, wie Jesus, zwar immer die *majestas divina* besitzend und behaltend, doch sich der gottesherrlichen Erscheinungsweise, gleichsam des Auftretens und sich Gebarens als Gott, entäußerte und sich also erniedrigte, nämlich daß er auf die Herrlichkeit verzichtet (Joh. 17. 5), auf die göttliche Reichtumsfülle (Matth. 8, 20; 2. Kor. 8, 9), auf die Allmacht (Luk. 22, 42. 43, wo er Stärkung durch den Engel annimmt), auf die Allwissenheit (Matth. 21, 19; 24, 36; Joh. 11, 34: „Wo habt ihr ihn hingelegt"?), auf die Allgegenwart (Eph. 1, 20, wo gezeigt ist, daß Christus erst nach seiner Erhöhung alles erfüllt), auf die göttliche Anbetung (Phil. 2, 9. 10; — er soll erst nach der Erhöhung angebetet werden; vgl. Heb. 2, 7).

Wir sagen, daß Christus auf den beständigen Brauch und Offenbarung der *majestas divina* verzichtet hat; und so sagen wir wieder nach der Schrift, weil ja dieselbe uns Jesum in der Verklärung und in Ausrichtung von Wundern zeigt, also im zeitweiligen Brauch der *majestas divina* auch während der Erniedrigung.

Unsere Definition von der Erniedrigung stimmt mit dem Bekenntnis,[1] auch mit den Dogmatikern. Gerhard:[2] *Sic ergo exinanitio Christi non est indigentia aliqua naturalis, vel effusio et evacuatio donorum per unionem personalem sibi communicatorum; sed voluntaria et spontanea humiliatio (sicut ipse apostolus postea exponit) non semper in assumpta carne et per assumptam carnem exserentis et usurpantis divinitatis majestatem, quae alioqui σωματικῶς sive personaliter in ea habitabat.* Quenstedt:[3] *Forma exinanitionis non absolvitur carnis assumptione, aut omnimoda majestatis divinae abdicatione, aut ejusdem occultatione; sed formae Dei seu pleni et incessantis usus majestatis divinae vera et reali, voluntaria tamen et temporaria abdicatione.*

---

[1] *Form. Conc., S. D., VIII, 26, p. 679.*
[2] *Loci, tom. III, loc. IV, cap. XIV, § CCXCVII, p. 566.*
[3] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. III, sect. I, thes. VI, p. 337.*

Daß sich Jesus erniedrigt hat, heißt also nicht, daß er die Menschheit angenommen hat; es heißt auch nicht, der Logos habe sich des Besitzes bestimmter göttlicher Eigenschaften bei der Menschwerdung entäußert. Das wäre die schon von Gerhard im obigen Zitat verworfene *effusio* oder *evacuatio* der *majestas divina.*

Eine derartige Lehre führt Thomasius.[4] Nach ihm besteht die Erniedrigung teilweise in der Annahme der Menschheit, teilweise aber in der Fortsetzung der Tat, durch welche allein eine wahre Menschwerdung möglich sein soll, nämlich in der teilweisen Entäußerung der göttlichen Natur. Zu wahrer Menschwerdung soll es nur kommen können, wenn der Logos sich entäußert, zwar nicht der immanenten Eigenschaften Gottes, ohne die er nicht mehr Gott wäre, wohl aber der relativen: Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart. Sonderbar ist, daß die alte lutherische Dogmatik gerade umgekehrt es so schwer findet, die immanenten Eigenschaften der menschlichen Natur mitgeteilt zu setzen, und sie durch die relativen vermittelt sein läßt. Die Erniedrigung besteht also nach Thomasius in der Entäußerung, wirklicher Ablegung dieser Eigenschaften. Die Theorie ist verwerflich und zwar aus folgenden Gründen:

1. Sie widerspricht der Unveränderlichkeit Gottes. Gott kann nicht eine Anzahl Eigenschaften ablegen, ohne welche er doch noch der ganze Gott wie von Ewigkeit bliebe. Überdies, da Eigenschaften und Wesen in Gott identisch sind, so hieße es das Wesen ablegen, wenn die Eigenschaften abgelegt werden.

2. Sie widerspricht der Schriftlehre von der Trinität. Nach der Schrift sind drei Personen, aber nur ein göttliches Wesen, also auch nur eine Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart. Der Logos kann nicht seine Allmacht ablegen, ohne zugleich die ganze Gottheit dieser Eigenschaften zu berauben. Die Ansicht von Thomasius muß zum Tritheismus, weil zu drei Allmachten, drei Allwissenheiten, führen. Diesen verwirft schon das Athanasianum; vgl. Konkordien-

[4] Christi Person und Werk, B. II, § 40, S. 141 ff.

formel[5] und obiges Zeugnis von Gerhard. — Chemnitz:[6] *Exinanitio igitur Phil. 2 non significat privationem, ablationem, despoliationem, exuitionem, abjectionem, depositionem, remotionem, carentiam, absentiam, defectum, nuditatem seu vacuitatem plenitudinis Divinitatis, quae in Christo corporaliter habitavit ab ipso momento conceptionis.*

Die Erhöhung *(exaltatio)* besteht nun nach dem über die Erniedrigung als Schriftlehre Gegebenen in vollständiger Ausübung des Gebrauchs und in Offenbarung der bereits voll besessenen *majestas divina*, nicht aber irgendwie in erst geschehendem Empfange irgendwelcher Teile der *majestas*, oder in Zunahme irgendwelcher göttlicher Eigenschaften.

Der Schriftbeweis liegt vollständig in Phil. 2, 9-11. Denn:

1. Da im Gegensatz gegen das Sicherniedrigen des Gottmenschen das Erhöhen von seiten des Vaters ausgesagt wird, so liegt darin von vornherein, daß an Stelle der Knechtsgestalt die göttliche Seinsweise, das ἴσα εἶναι θεῷ, tritt, also der volle Brauch der *majestas* und die Offenbarung derselben.

2. Die Wirkung der Erhöhung ist, daß ihm τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα gegeben ist, d. h. die Offenbarung der *majestas*.

3. Nach der Erhöhung soll Christus angebetet werden als der Herr, worin freilich nicht liegt, daß er nun erst die Ehre, Herr zu sein, empfinge (Sozinianer), wohl aber, daß er, weil angebetet, auch mit Bittgebeten, und die Bitten auch erfüllend, von seiner *majestas divina* vollkommenen Gebrauch machen muß.

Die Definitionen der Dogmatiker sind ganz wie die gegebene. Quenstedt:[7] *Forma exaltationis consistit in status servilis seu formae servi depositione ac in plenaria, universali et incessante majestatis divinae in unione personali acceptae et in exinanitione possessae usurpatione.* In der *nota* heißt es: *Neque enim data est Christo in exaltatione*

---

[5] *Epitome, art. VIII, negativa XX, p. 550; S. D., art. VIII, 49, p. 681.*
[6] *De duab. nat., cap XXXIII, p. 216.*
[7] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. III, sect. I, thes. LXX, p. 368.*

nova potentia, virtus aut majestas, quam antea non habuerit, sed collata tantum ei fuit plena facultas administrandi ejus regni, quod per ipsam unionem acceperat.

Als Zweck der *exaltatio* setzt die Schrift die Anbetung (Phil. 2, 10. 11), die Sendung des Heil. Geistes (Joh. 16, 7; 7, 39; Ps. 68, 19; Eph. 4, 8; Apg. 2, 33), die Versetzung der Gläubigen in den Himmel (Eph. 2, 6), die Ausübung seines allgemeinen Weltregiments (Eph. 4, 10). Eine ähnliche, nur weniger vollständige Aufzählung findet sich bei Quenstedt:[8] *.Causa finalis exaltationis est tum Christi religiosa eaque catholica secundum humanam naturam exaltatam veneratio Phil. 2, 10. 11, tum nostri ad supercoelestia cum Christo evectio Eph. 2, 6.*

[8] *L. c., thes. LXXII, p. 368.*

LEHRPUNKT III.

Die Erniedrigung ist nicht als blosse Heimlichhaltung (κρύψις) *des Gebrauchs der majestas, und die Erhöhung nicht als blosse Offenbarmachung* (φανέρωσις) *des Gebrauchs zu fassen.*

Anmerkung: — Hafenreffer[1] definiert: *Quare vocatur status exinanitionis? Non quod Christus homo omnino nullam majestatem haberet, habuit enim per et propter unionem personalem, sed quod Dominus existens formam servi acceperit.* Dies klingt korrekt. Aber später[2] sagt er: *In statu vero exinanitionis, sumpta servili forma, occultavit plenariam usurpationem.* Hierin, wie in der Aufstellung von drei Ständen, nämlich *status exinanitionis, glorificationis, majestatis,* gibt Hafenreffer die schwäbische Lehre, welche die Erniedrigung darin setzt, daß Christus den vollen Brauch der *majestas,* den er beständig übte, nur geheimhielt. Dies ist die sogenannte κρύψις der schwäbischen Theologen (Luk. Osiander, Mel. Nicolai, Theod. Thummius). Da sie nach ihrer Grundansicht schon im Stande der Erniedrigung dem Herrn die Weltherrschaft, *domi-*

[1] *Loci, lib. III, stat. III, loc. II. III, p. 416.*
[2] *L. c., p. 417.*

nium universale, beilegen, so kamen sie 1619 mit den Gießener Theologen Balth. Mentzer und Just. Feuerborn in Streit, welche diese Lehre leugneten. Wie früher bemerkt, ist zwischen beiden theologischen Richtungen keine Grunddifferenz in bezug auf die Grundlagen der Christologie, als *unio personalis, communicatio naturarum, communicatio idiomatum* und *possessio majestatis* von der *conceptio* an. Die Differenz ist die, daß die Tübinger zwischen dem erniedrigten und erhöhten Christus nicht nur dem Wesen nach keinen Unterschied machen, was richtig ist, sondern auch nicht dem Wirken nach. Jesus ist schon in Mutterleib auch Weltregent der Ausübung nach. Da kann von Erniedrigung nur noch geredet werden, wie die Tübinger tun, daß die Erniedrigung nur die Heimlichhaltung (κρύψις) der Weltregierung *(dominium universale)* ist, die Christus auch in den Tagen des irdischen Wandels beständig geübt hat. Solche bloße κρύψις des Gebrauchs der *majestas divina* ist doch nicht eine wirkliche Entäußerung, *exinanitio,* wie sie die Schrift Phil. 2 lehrt.

Eine wirklich schriftmäßige Lehre von der Erniedrigung wird auch nicht dadurch gewonnen, daß die Tübinger eine Entäußerung der *majestas* und zwar nur bezüglich des hohenpriesterlichen Amtes und allein in bezug auf die Person des Heilandes und auf seine Allmacht lehren. Christus habe allein in bezug auf seine Person die Ausübung der göttlichen Allmacht zurückgezogen (sie nennen dies *retractio reflexiva*), weil er sonst nicht den eindringenden Feindesgewalten, dem Tode usw. hätte unterworfen sein können. Osiander:[3] *Distinguendum inter usum majestatis divinae in carne humana directum ad creaturas et reflexum ad proprium corpus. Usum reflexum Christus suspendit in statu exinanitionis, cum scilicet potentia sua divina carni communicata non defendit seipsum adversus suos hostes, non a corpore abegit reales et verbales injurias, sed passus est atque sustinuit easdem. Idque ideo: quia nisi usum reflexum retraxisset et suspendisset quoad proprium corpus, non potuisset pati et mori, adeoque finis incarnationis, salus generis*

[3] *Controv. theol. praecip., qu. XIX, p. 116.*

humani per passionem et mortem non fuisset obtentus. At usum majestatis directum non suspendit. Im ganzen ist dies doch eine recht oberflächliche Theologie, sofern sie die eigentliche Erniedrigung, Knecht zu sein, anstatt Gebieter, ganz verkennt und die Erniedrigung wie die Erlösung nur in den Akt des Sterbens, anstatt in den ganzen Gehorsam als Knecht verlegt. Wie widerspricht das der Knechtsgestalt des Gehorsamen! Das letzte, was Osiander in dem oben angeführten Zitat statuiert, war, wie die Tübinger erklären, darum nicht nötig, weil die Ausübung des Weltregiments auch in der Erniedrigung doch die erlösende Tätigkeit, Leiden und Sterben, nicht hindere. In Wahrheit lehren die Tübinger eine doppelte Gestalt Christi; er ist der Erniedrigte und Erhöhte zugleich. Nach der Schrift aber ist erst der Stand der Erniedrigung, und dann folgt der Stand der Erhöhung (Phil. 2).

Dies fechten auch die Gießener vornehmlich an. Nach der Lehre der Tübinger bleibe für Auferstehung und Himmelfahrt nichts Wirkliches übrig, denn das Wesentliche davon habe schon der erniedrigte Christus, dessen ganze Erniedrigung nach Tübinger Lehre zum bloßen Schein werde. Mentzer:[4] *Si in ipsa unione Christus ut homo ad coelum ascendit et ad dextram Dei consedit et divinam majestatem semper et ubique et universaliter etiam in media exinanitione usurpavit, sed tamen occulte, quod vos (Tubingenses) affirmatis, praeter spectaculum externum nihil supererit in historia ascensionis.* Die Beschränkung der Entäußerung auf das hohepriesterliche Amt allein sei nicht Lehre der Schrift, sondern gegen dieselbe (Phil. 2, 5 ff.) und eine unerhörte Neuerung. Die *retractio reflexiva* sei keine wahre Erniedrigung, weil neben dem *officium sacerdotale* mit Leiden nach Tübinger Lehre stets das *officium regium* mit Weltregiment einhergehe. Die Auffahrt sei so keine Erhöhung, sondern nur Enthüllung einer früher schon heimlich dagewesenen Sache;

[4] *Justa et necessaria defensio contra injustas criminationes Luc. Osiandri, Melch. Nicolai et Theodori Thummii 1621, p. 41. 42.* — Bei Thomasius, Christi Person und Werk, B. II, S. 479. — Vgl. Ausführliche Geschichte der Streitigkeiten über die Christologie seit der Reformation bei Thomasius, a. a. O., S. 307—526.

die Erhöhung sei so eben Schein wie die Erniedrigung. Mentzer:[5] *Modus regnandi occultus tollit ipsam exinanitionem.* Die Schrift lehre nicht, daß Erniedrigung und Erhöhung verschieden seien nach dem *modus regnandi*, daß es in der Erniedrigung heimlich, in der Erhöhung offenbar geschehe, denn das ἐκένωσεν in Phil. 2, 7 heiße nicht *occultare*, sondern *vacuum reddere.* Die Erniedrigung sei Enthaltung des Gebrauchs (χρῆσις der *majestas.* Christus besaß sie, so also auch Allmacht, aber er brauchte sie nicht beständig, sondern nur in den Wundern. Christus war auch in der Erniedrigung nicht *generaliter* allen Kreaturen gegenwärtig nach der Menschheit. Er ist nur gegenwärtig, wo er wirkt; er wirkt nur, wo er gegenwärtig ist. Er hat auch in der Erniedrigung nicht das *dominium universale* geübt. Nach Röm. 6, 9 hat in der Erniedrigung der Tod über Christum geherrscht, nicht Christus über den Tod, also überhaupt nicht über alles. Man müsse mit Wahrhaftigkeit festhalten, was Phil. 2, 5 ff. lehre, daß die Stände nicht nebeneinander, sondern nacheinander sind. Daß die Erniedrigung die κρύψις des Brauchs der *majestas*, die Erhöhung aber die bloße φανέρωσις davon sei, stimme umsoweniger mit der Schrift, weil dieselbe lehre, daß auch der erhöhte Christus noch seine *majestas* nicht voll offenbart habe und öffentlich zeige (Heb. 2, 8; 1. Joh. 3, 2; Kol. 3, 3. 4; Tit. 2, 13).

Wie steht es aber nun mit der Weltherrschaft des Logos während der Erniedrigung? Bisher war doch nur die Rede davon in bezug auf die Menschheit Jesu. Mentzer erklärt:[6] *Regnavit Christus et regnat semper ut Deus cum Patre et Spiritu Sancto, verum humanitatem suam in statu exinanitionis non adhibuit gubernando universo, potius eam in servili forma continuit, retraxit; sed regnavit mundum non mediante carne.* Die Wunder aber machen zeitweise Ausnahme. Gegen diese Darstellung erheben die Tübinger die Anklage, es würde damit die Einheit der Person Christi aufgehoben. Die schriftmäßige Erniedrigung der Gießener bringt Quenstedt:[7] *Distin-*

[5] *Defensio, p. 208.*
[6] *L. c., p. 83,* bei Thomasius, a. a. O., S. 439.
[7] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. III, sect. II, qu. I, ekthes III, p. 390.*

guendum inter regiae majestatis possessionem et usurpationem Τὸ *non usurpare divinam majestatem regiam non dissolvit personam, sed* τὸ *non habere; cf. Feuerbornii* Κενωσιγραφία, *sect. I, p. 47, 2.* Und ebenso *ekthes. I: Licet natura humana in statu exinanitionis non omnibus creaturis gubernandis praesens fuerit, nihilominus tamen unio et praesentia intima et indistans naturarum duarum, divinae et humanae, salva mansit.* Wie denn auch die sächsischen Theologen in der Verteidigung der Konkordienformel recht lehrten: *Quod aliud sit non possidere divinam majestatem, et aliud ea non uti; et illud dissolvat unionem, non hoc.* Als die sächsischen Theologen aufgefordert wurden, eine Entscheidung in der Kontroverse zu geben, entschieden sie sich mit Recht für den Lehrtropus der Gießener als den schriftgemäßen. So lehrte denn auch später die überwiegende Mehrzahl der Dogmatiker. Der Streit fand sein Ende in den Wirren des Dreißigjährigen Kriegs.

LEHRPUNKT IV.

Die Erhöhung widerfährt Christo als etwas zur Seligmachung der Sünder dienendes, nicht aber als eine persönliche Belohnung.

Anmerkung: — Daß die Erhöhung dem Herrn zur Belohnung für die erlittene Erniedrigung zuteil werde, ist nicht aus Phil. 2, 9 zu schließen, wie Papisten und Sozinianer lehren. Das διό (darum) gibt nicht die reale Folge aus einer vorangegangenen Ursache, sondern ist logisch zu verstehen und von der analogen Folge. Es gibt einfach die Folge der Stände an nach Maßgabe der der Weissagung (Ps. 16, 10; Jes. 53, 7. 8. 10). Da sich Christus erniedrigt hat, wie die Schrift weissagt, darum muß auch die Erhöhung folgen, denn die Schrift weissagt auch diese. Quenstedt[1] erklärt, διό sei nicht *nota antegressae causae meritoriae,* sondern *certi ordinis et consequentiae.* Der Herr ist nicht gekommen, sich selbst irgend etwas zu erwerben oder zu verdienen, so auch nicht seine Erhöhung. Christus hat nicht sein Blut vergossen, für sich etwas

[1] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. III, thes. LXXIV, observat. IV, p. 390.*

zu erlangen, sondern die Sünder zu erlösen (Matth. 20, 28; 1. Tim. 2, 6; 2. Kor. 8, 9). Daß der Tod Christi, die Spitze der Erniedrigung, sollte verdienstliche Ursache der Erhöhung sein, steht im entschiedenen Widerspruch damit, daß dieser Tod stellvertretende Genugtuung für die Welt ist.

---

§ 45.

Die einzelnen Stufen der Erniedrigung.

(*De gradibus exinanitionis.*)

LEHRSATZ:

Die einzelnen Stufen oder Grade der Erniedrigung, welche nicht von allen Dogmatikern übereinstimmend aufgeführt werden, sind nach gangbarster Zählung acht, nämlich: Conceptio, nativitas, circumcisio, educatio humilis, conversatio inter homines visibilis, passio magna, mors, sepultura.

LEHRPUNKT I.

Die Zählung der Grade ist verschieden, aber diese Verschiedenheit berührt nicht den überhaupt zu behandelnden Stoff der Lehre.

Anmerkung: — Nicht alle Dogmatiker zählen acht Stufen. Quenstedt hat sieben, läßt die *conversatio* aus und rechnet, was dahin gehört, teils zur *educatio*, teils zur *passio*. J. Fr. König hat *conceptio, nativitas, passio, derelictio, mors, sepultura*. Manche Dogmatiker wie Hafenreffer führen gar keine einzelnen Grade auf. Brochmand[1] behandelt *ex professo* weder die Stände, noch zergliedert er die Stände in Grade, sondern er behandelt in einfacher Reihenfolge: 1. *Genealogia*, 2. *nativitas*, 3. *educatio*, 4. *vita, ministerium et doctrina*, 5. *passio, mors et sepultura*, 6. *ad inferos descensus*, 7. *e morte resurrectio*, 8. *in coelum adscensio*, 9. *in dextra Dei sessio*. Gerhard[2] zählt *conceptio, nativitas, incrementum aetatis et*

[1] *Systema, tom. I, art. XVI, p. 827 sq.*
[2] *Loci, tom. III, loc. IV, cap. XIV, § CCCIV, thes. II, p. 570.*

sapientiae, obedientia in forma servili usque ad mortem, sepultura. Merkwürdigerweise zählt er nicht besonders die *circumcisio,* ein doch so bedeutungsreiches Stück, auf. Die Erklärung dafür ist, daß er die ganze Erniedrigung vom Standpunkt der Entwicklung *(incrementum)* faßt. Sein *incrementum aetatis et sapientiae* und seine *obedientia in forma servili* entsprechen unserer *educatio* und *conversatio.* Cotta in seiner berühmten Ausgabe von Gerhards *Loci*[3] zählt sieben Grade; er läßt *educatio* und *conversatio* fort und zählt an deren Stelle *ministerium, quod in terris gessit, multis cum molestiis, incommodis ac periculis conjunctum.* So ist die Einteilung verschieden; doch ist trotzdem der behandelte Stoff der Schrift entsprechend derselbe.

[3] *Dissert. sec. in Loci, tom. IV, § XIII, p. 67.*

LEHRPUNKT II.

Die Empfängnis (conceptio) ist der Anfang der Menschwerdung.

Anmerkung. — Da die *conceptio* Anfang der Menschwerdung ist, so ist sie auch Anfang der Erniedrigung; aber nicht, weil Menschwerdung und Erniedrigung identisch wären, sondern weil der Gottmensch sich vom ersten Anfang der Menschwerdung an erniedrigt hat.

Das Wesen der conceptio ist eben, daß der Erlöser darin sein menschliches Leben beginnt. Quenstedt:[1] *Forma conceptionis est prima existentiae redemptoris in utero matris adeptio. Tunc enim dicitur singulariter conceptus Messias, quando primum juxta carnem in utero virginis coepit existere.*

Die Empfängnis in der Jungfrau (Jes. 7, 14; Luk. 1, 31) und vom Heil. Geist (Luk. 1, 35) ist von wesentlicher und tiefer Bedeutung. Auf der Empfängnis durch den Heil. Geist beruht einmal die Sündlosigkeit der menschlichen Natur Christi.

[1] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. III, sect. I, thes. XVI, p. 313.*

Ferner beruht auf dieser übernatürlichen Zeugung die Möglichkeit der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Jesu zu einer Persönlichkeit. Durch natürliche Zeugung entsteht ein menschliches Individuum, eine menschliche Persönlichkeit. Aber der Logos sollte ja nicht ein menschliches Individuum annehmen — denn dann wäre der Erfolg nur ein gottbegeisterter Mensch wie die Propheten —, sondern er sollte sich nur mit einer wahrhaftigen menschlichen Natur verbinden.

In der Frage, wie aus der *massa corrupta* der Maria als einer Sünderin doch ein heiliger Leib Jesu hervorgebracht werden konnte, gehen die Ansichten der Theologen auseinander; vgl. Cottas Ausgabe von Gerhards *Loci*.[2] Einige lehren Präservierung der *massa* von Adam her in völliger Freiheit von der Sünde, andere Neuschaffung der *massa* durch den Heil. Geist, noch andere Heiligung und Reinigung der in Maria vorhandenen *massa* durch den Heil. Geist. So Luther und die bedeutendsten Theologen wie Chemnitz, Gerhard, Dannhauer, Hülsemann, Calov, Quenstedt. Letzterer sagt auf Grund von Luk. 1, 35:[3] *Absolvitur autem illa Spiritus S.* ἐπέλευσις *aliquot actibus partialibus, quorum primus est nobilissimi sanguinis in beata virgine segregatio et separatio; alter, segregati ab omni peccati originalis labe purgatio et sanctificatio.* Mit Recht so. Das ἐπελεύσεται deutet nicht auf Präservierung, noch auf Neuschaffung, wohl aber auf Heiligung der *massa*.

In Antithese stehen die Sozinianer mit der Ansicht, daß durch den Heil. Geist ein natürlicher Zeugungsprozeß stattfand. Faustus Socinus:[4] *Deum per Spiritum S. tanquam virtutem suam in Christo homine in Mariae virginis utero formando seminis viri, vel potius viri ipsius vicem supplevisse.* So auch die Arminianer. Beide sehen hierin den Grund, daß Jesus Gottes Sohn heißt. Dagegen:

1. Nirgends wird in der Schrift Gott der Vater der menschlichen Natur Christi genannt; Gott heißt Vater allent-

---

[2] *Tom. IV, dissert. sec.*, § *XVII, p. 70.*
[3] *L. c., thes. XII, p. 338.*
[4] *Antiwieko* (Streitschrift gegen den Jesuiten Wieck, 1594), *p. 219.*

halben wesentlich nur nach der göttlichen Natur (1. Kor. 1, 3; 2. Kor. 11, 31; Eph. 3, 14; Joh. 1, 18; 6, 37).

2. Wäre die sozinianische Irrlehre wahr und Christus nicht allein nach seiner menschlichen Natur aus Maria geboren, sondern es hätte auch durch den Heil. Geist ein natürlicher Zeugungsprozeß stattgefunden, so könnte Jesus nicht mit vollem Recht *semen mulieris, semen Abrahae, filius hominis, filius Davidis, germen de radice Jesse, frater noster* heißen.

LEHRPUNKT III.

Die Geburt (nativitas) ist wahrhafte und naturgemässe Geburt des Gotteskindes in diese Welt.

Anmerkung: — Zum Gegenstand theologischer Verhandlung ist der Modus der Geburt geworden. Nach Luthers Vorgang äußert sich die Konkordienformel[1] über den Modus dahin, daß die Geburt *inviolata ipsius (Mariae) virginitate,* oder wie sonst die Formel heißt: *Integra ac illaesa virginitate,* war, was in *S. D., VII, 100* auf die *praesentia supernaturalis, incomprehensibilis et spiritualis* zurückgeführt wird. Es heißt aber an dieser Stelle auch nur: „Und wie man gläubet, da er von seiner Mutter geboren ward." Nicht wenige Dogmatiker lassen aber die Sache dahingestellt, so Gerhard, Dannhauer, Meisner:[2] *Ex alvo natum esse Christum agnoscimus, quia legimus, modum autem, quomodo? determinare non possumus, quia non legimus;* vgl. Baier.[3] Sehr entschieden steht Quenstedt.[4] Er erklärt, daß die Geburt ganz naturgemäß geschehen und führt dann in der Antithese die Meinung Cyrills, Gregors von Nyssa und Augustins auf, daß *Christum natum esse, ut non fregerit virginitatis claustra, sed sicut impassibiliter introiit, ita et ineffabiliter exierit, non adaperta matris vulva, non aliter ac postea surrexit per lapidem obsignatum et ingressus est per clausas januas.* Merkwürdigerweise führt er als ihm beistimmend Luther auf, weil derselbe zu Luk. 2 sage: *Indubie ut aliis mulieribus et Mariae accidit.* Doch

[1] *S. D., art. VIII, 24, p. 679; art. VII, 100, p. 668.*
[2] *Christologia sacra, disp. XXV, thes. 17.*
[3] *Comp., pars III, cap. II, sect. II, § III, c., p. 367.*
[4] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. III, sect. II, qu. IV, thes., p. 401.*

gerade Luther behauptet in der Predigt über das Evangelium vom Sonntag nach Neujahr die Geburt *illaeso utero*. Auffällig ist auch, daß Quenstedt die Stellen in der Konkordienformel gar nicht erwähnt. Daß Quenstedt hier doch die Schrift stark auf seiner Seite hat, zeigt Luk. 2, 23, wo die Verordnung in 2. Mose 13, 2 auf Maria angewandt wird.

LEHRPUNKT IV.

Die Beschneidung (circumcisio) ist die freiwillige Unterwerfung Jesu unter das Gesetz.

Anmerkung: — Unterworfen ist die ganze Person Christi dem Gesetz. Auch nach seiner Menschheit ist nicht Christus an und für sich dem Gesetz unterworfen wie wir, sondern über dem Gesetz (Matth. 12, 8; Mark. 2, 28). Aber er hat sich freiwillig dem Gesetz unterworfen durch die Beschneidung, nicht um seinetwillen, um durch die Unterwerfung unter das Gesetz für sich etwas zu erlangen, sondern um unsertwillen. Quenstedt:[1] *Quo modo nos eramus sub lege, eo modo etiam Christus factus est sub lege; atqui nos eramus sub lege non tantum maledictionis et poenarum aeternarum ac temporalium, sed etiam perfectae obedientiae ratione.*

In Antithese stehen Piscator, welcher lehrt, daß Christus durch den nach der Unterwerfung geleisteten aktiven Gehorsam sich das ewige Leben erworben habe, und Martinius, daß er sich die Erhöhung dadurch verdient habe; vgl. § 44, Lehrp. 4.

[1] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. III, sect. I, thes. XXVI, nota, p. 345.*

LEHRPUNKT V.

Christus hat zwar von Anbeginn seines Lebens für uns gelitten (circumcisio); doch haben wir bei seinem Leiden namentlich das grosse Leiden (passio magna), zumal am Todestage, im Auge.

Anmerkung: — Über die Stufen der *educatio* und *conversatio* bedarf es keiner Erläuterungen. Das Subjekt der Erniedrigung ist in den beiden Stufen, wie in der gan-

zen Erniedrigung, selbstverständlich die ganze Person des Heilandes *(subjectum quod)*, genauer aber ist es die menschliche Natur, an der die Erniedrigung geschieht (daher *subjectum quo* genannt).

So ist es auch in dem Leiden. Man unterscheidet eine *passio inchoata,* nämlich die von Geburt an durch das ganze Leben, und die *passio magna* (auch *extrema*) in den beiden letzten Lebenstagen. Daß das Subjekt des Leidens eigentlich die Menschheit Jesu ist, wurde schon bemerkt. Man bezeichnet die leidende menschliche Natur Christi als *subjectum quo remotum* des Leidens (denn das *subjectum quod* ist die ganze Person), als *subjectum quo propinquum* aber Leib und Seele, weil das große Leiden ja beide Teile der menschlichen Natur in besonderer Weise trifft; es ist Körper- wie Seelenleiden. Nun bedarf es keiner vielen Erklärungen darüber, worin die Erniedrigung z. B. bei dem Körperleiden besteht; das ist ersichtlich genug. Als Heiliger und Gerechter hätte ja Jesus so nicht schmählich leiden, sondern verherrlicht werden sollen.

Hier beschäftigt uns besonders die Erkenntnis des Seelenleidens selbst nach seinem Wesen. Ursache von Seelenleiden sind gewiß alle bittern Erfahrungen, die der Herr im Verrat des Judas (Luk. 22, 48), Teilnahmlosigkeit der Jünger in Gethsemane (Matth. 26, 45), Verleugnung des Petrus (Luk. 22, 60), Undankbarkeit der Juden (Matth. 27, 42) macht, aber vor allen Dingen das Erleiden der Verdammnis an unserer Statt, das Erleiden der *mors spiritualis cum doloribus, angoribus et cruciatibus infernalibus.* So lehrt es die Klage des Herrn über sein Verlassensein von Gott (Matth. 27, 46; Mark. 15, 34; Ps. 22, 2). *Hanc tristem vocem expressit ei sensus irae divinae adversus peccata mundi,* sagt Aeg. Hunnius. Quenstedt[1] sagt bei Angabe des Grundes der *derelictio,* daß Christus hier anzusehen sei als Hoherpriester, *quatenus in judicio Dei totum genus humanum lapsum repraesentat et onustus totius generis humani peccatis magnitudinem irae divinae peccatis sibi impositis incumbentis sentit.* So mit Recht. Denn nach Gal. 3, 13 ward Christus ein Fluch für uns, um uns vom

[1] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. III, sect. I, thes. XLIII, p. 355.*

Fluch des Gesetzes (5. Mose 27, 26; Ps. 119, 21; Jak. 2, 10; 2. Kor. 3, 9: „Amt, das die Verdammnis prediget") zu erlösen. Er trug also den Zorn Gottes über unsere Sünde, wie Jes. 53, 3 ff. ausdrücklich lehrt. Denn die getragene Strafe muß doch der Zorn Gottes sein, da der Friede mit Gott ja als die Frucht des Tragens für uns genannt wird. Als wesentlichen Inhalt der Gottverlassenheit *(forma derelictionis)* haben wir also nach der Schrift anzusehen die Entziehung des Gnadentrostes, welcher sonst dem Herrn aus der Fülle der innewohnenden Gottheit zufloß, und als damit unmittelbar verbunden die Empfindung des göttlichen Zornes. Das letztere ist nur die Kehrseite des ersteren. So lehren auch unsere Dogmatiker. Quenstedt[2] sagt, daß die *derelictio* nicht bestand:

1. in *derelictio ipsius divinitatis* τοῦ λόγου, daß die Gottheit des Sohnes etwa von der des Vaters wäre geschieden worden;

2. nicht in *desperatio,* denn das wäre sündig;

3. nicht in Auflösung der *unio hypostatica,* daß Gottheit und Menschheit wären getrennt worden, denn Jesus ist derselbe zu aller Zeit und in Ewigkeit;

4. nicht im Aufhören des Besitzes der *majestas divina* seitens der menschlichen Natur, denn damit wäre die *unio personalis* aufgehoben;

5. nicht in Verweigerung des vollen Brauchs der *majestas,* denn sonst müßte diese Klage durch das ganze Leben Jesu gehen;

6. nicht in fortdauernder *reprobatio,* denn Jesus gibt sterbend seinen Geist in Gottes Hände; vgl. Apg. 2, 27. Die nur eine Zeit währende *derelictio* Jesu war aber wegen der Person Jesu und als ein ἀποτέλεσμα der *aeterna derelictio* aller Menschen gleichwertig;

7. Sie bestand auch nicht in *sensu dolorum infernalium,* denn wesentlich *(formaliter)* ist die *derelictio* zunächst Entziehung des Gnadentrostes, *gratiae coelestis solatii ac dulcedinis ex inhabitante Deitate redundare alias solitae sensus interioris privatio et subtractio.* Der *sensus dolo-*

[2] *L. c., thes. XLV, observ., p. 356.*

rum infernalium ist, wie Quenstedt[3] sagt, erst das *consequens derelictionis.* Man verstehe wohl, daß Quenstedt nicht etwa meint, es hätte Jesus die Höllenstrafen nicht empfunden, sondern er will nur sagen, daß das Wesen der *derelictio* selbst die *subtractio gratiae* und *sensus irae* ist.

Was nun das Leiden der aus der *derelictio* folgenden *cruciatus infernales* anlangt, so ist die Frage aufgeworfen worden, ob Jesus bei seinem Höllenleiden etwa persönlich in die Hölle hinabgesunken sei. Quenstedt verwirft das und erklärt, daß Christus die Höllenstrafen nicht im *ποῦ damnatorum,* sondern nur *secundum quidditatem et essentiam* erlitt. Er führt als Begründung an, daß nach der Schrift Christus in der Hölle war, *enim non militantis, sed triumphantis more.* Diese Auffassung Quenstedts scheint nicht sehr gesichert, da nach der Schrift Jesus ganz vollkommen für uns zur Sünde gemacht (2. Kor. 5, 21; Gal. 3, 13) und ihn Gott der Weissagung gemäß nicht in der Hölle gelassen (Apg. 2, 27). Wenn wir aber auch ein wirkliches Leiden in dem *ποῦ damnatorum* annehmen, können wir doch Genaueres darüber nicht sagen.

In Antithese zur Schriftlehre, daß das große Leiden Jesu in Leiden der Höllenstrafe für uns bestehe, befinden sich die Papisten. Bellarmin[4] bezeichnet es als eine neue und unerhörte Gottlosigkeit, daß Christus in seinem Leiden Höllenqualen erduldet habe. Nach papistischer Lehre hat nur die niedere, sinnliche Seite Jesu gelitten. Nach der höheren Seite (Wille und Intellekt) hat Jesu Seele nichts von Leiden gewußt, aber er hat sich die Leiden der sinnlichen Seite angeeignet (als ob das noch für die Menschheit nötig, daß sie sich dieses aneignet). Diese falsche Lehre steht natürlich im Interesse der papistischen Werklehre.

Die Sozinianer haben dieselbe Ansicht, aber aus andern Gründen. Sie leugnen überhaupt, daß Jesus gelitten habe. So stehen auch die Arminianer, und in neuerer Zeit die Rationalisten und v. Hofmann. Über des letzteren Irrlehre in bezug auf den vorliegenden Gegenstand wie über den Zweck des Leidens und Todes Jesu, daß er für die Sünder leide (der

[3] *L. c., thes. XLIX.*
[4] *Disput., tom. I, lib. IV, de Christi anima, cap. VIII, p. 241 sq*

sogenannte *finis* ᾧ oder *finis cui*) und zwar zur Büßung der Sünden (Heb. 2, 14. 15) und Erwerbung des Heils (2. Kor. 5, 14. 15; Röm. 3, 25; Eph. 2, 16) — beides zusammen der sogenannte *finis* οὗ oder *finis cujus* — haben wir noch später beim hohenpriesterlichen Amt zu handeln.

Es mag noch Erwähnung geschehen einer der scholastischen kuriosen Fragen bezüglich des Leidens und Todes Jesu. Es ist die Frage: *An Christus in triduo mortis verus homo permanserit?* Selbstverständlich bejahen unsere Dogmatiker die Frage, so auch Scholastiker wie Petr. Lombardus, Hugo a St. Victore. Bonaventura dagegen sagt, daß in *triduo mortis Christus secundum esse actuale homo non fuit.* So Durandus, Thomas Aquin, auch die Sozinianer. Zeitweilig standen so auch rechtgläubige Theologen wie Meisner, der aber auf Gerhards und Mentzers Ermahnung den Irrtum aufgab. Der bedeutende lutherische Theologe Grauer wollte die Frage wenigstens unentschieden lassen. Die Frage ist zu bejahen nach Matth. 12, 40: „Also wird des Menschen Sohn drei Tage und drei Nächte mitten in der Erde sein." Aber gewiß mit Recht sagt Meisner[5] nach Zurückkommen von seinem Irrtum, es sei ein großes *mysterium,* daß *Christus erat vere mortuus, ideoque ubi erat anima, non erat corpus ob factam separationem naturalem. Et nihilominus haec duo, quorum unum ab altero distabat physice et loco, non distabant ab invicem hyperphysice et in* λόγῳ, *quippe cujus hypostasis infinita, illocalis, impartibilis, indistans est. Ne reputes, animam Christi in coelis existentem substitisse tantum in aliqua* ὑποστάσεως λόγου *parte, et corpus, in sepulcro jacens, substitisse in alia* ὑποστάσεως *parte. Indivisibilis una simplicissima est persona, in qua tota subsistit anima, paradisum incolens, et in tota subsistit corpus, sepulcro inclusum. Unde sequitur, corpus et animam in* λόγῳ *indiviso simul fuisse personaliter indivulsa et sibi invicem praesentissima, licet naturaliter et quoad loca divisa fuerint, separata et sibi invicem maxime absentia.* Freilich können wir dies Geheimnis nicht erklären, daß die Naturen im Tode auch ungetrennt bleiben müssen wegen der Beständigkeit der *unio personalis,* und daß

[5] *Cf. Quenstedt, l. c., sect. II, qu. VII, p. 414 sq.*

doch Leib und Seele des Gottmenschen müssen örtlich getrennt sein, wie es der wirkliche Tod, den Christus litt, seinem Wesen nach mit sich bringt, wie es auch die Schrift fordert, nach welcher ein *corpus exanime* ins Grab gelegt ward (Matth. 27, 50; Mark. 15, 37), und wie es auch die rechtgläubige lutherische Theologie lehrt.

Abweichende Meinung haben nur Thummius, Lukas Osiander und Nicolai, welche in Abrede stellen, daß *triduo mortis animam Christi localiter separatam fuisse a corpore.* Nicolai erklärt: *Corpus Christi localiter existens in sepulcro, simul illocaliter fuit in paradiso.*

---

§ 46.

Die Stufen der Erhöhung.

(*De gradibus exaltationis.*)

LEHRSATZ:

Der Stand der Erhöhung hat vier Stufen; und diese sind: Descensus ad inferos, resurrectio, ascensio, sessio ad dextram.

LEHRPUNKT I.

Die Höllenfahrt (descensus ad inferos) ist ein reales Hinabsteigen Jesu in das πού *damnatorum nach seiner erhöhten Leiblichkeit.*

Anmerkung: — Die Höllenfahrt, *descensus ad inferos,* hat ihre *sedes classica* in 1. Pet. 3, 18. 19. Nach dieser Stelle ist sie die erste Stufe der Erhöhung. Denn während V. 19 vom *descensus* redet, spricht im Zusammenhange V. 21 von der Auferstehung und V. 22 von der Himmelfahrt. Die Schriftstelle gibt also als Reihenfolge: *descensus, resurrectio, ascensio.* So auch im *Apostolicum;* auch unsere Dogmatiker halten diese Ordnung. Vor den *descensus* fällt nach 1. Pet. 3, 19 das Lebendigwerden, die *vivificatio,* welche von der *resurrectio* als Stufe der Erhöhung zu unterscheiden ist. Die *resurrectio* ist das sichtbare Hervorgehen des Lebendiggewordenen aus dem Grabe und Offenba-

rung des Erhöhten auf Erden. Gewöhnlich bezeichnet man sie als *resurrectio externa* und unterscheidet davon die *vivificatio* als die *resurrectio interna.* Als Beweisstelle für den *descensus* wird auch oft Eph. 4, 9 angeführt, aber mit Unrecht, da in dieser Stelle Himmel und Erde in Parallele gestellt werden. Das Wesen des *descensus* besteht nach 1. Pet. 3, 18. 19 darin, daß tatsächlich, *realiter,* der Herr in verklärter Leiblichkeit, *quoad corpus glorificatum,* in den Aufenthalt der Verdammten, in das *πού damnatorum* hinabgestiegen ist.

Die orthodoxe lutherische Kirche hat sich bekanntlich in der Darstellung der Höllenfahrt Christi auf Luther[1] gegründet. Nun ist behauptet worden (auch in Luthardts Kompendium), daß Luther über diese Lehre stets geschwankt habe. Dies ist nur zum Teil richtig. Es finden sich bei Luther zwei Gedankenreihen in bezug auf ein Sein Christi in der Hölle; die eine schließt sich daran, daß Christus Höllenschmerzen leidet, die andere daran, daß Christus über die Hölle triumphiert. Schon vor 1517 hält Luther Stellen wie Ps. 18, 5 für Aussagen über Leiden Christi unter den gewaltigen Angriffen der Hölle. In einer Predigt über die Bereitung zum Sterben aus der Zeit bald nach 1517 ermahnt er, den Trost zu ergreifen, „daß Christus um unsertwillen ist zur Hölle gefahren und von Gott verlassen gewesen; und in dem Bild ist überwunden deine Hölle". Später redet Luther mehr von der Höllenfahrt im Sinne des 2. Artikels und stellt sie mit der Auferstehung zusammen, rechnet sie also zur Erhöhung. So macht er zu Ps. 56, 5 die Anmerkung, daß *Christi anima post mortem inter daemones fuerit.* In der kurzen Form des Glaubens von 1520 erklärt er das Niedergestiegen zur Hölle dahin, daß Christus die Gewalt des Teufels den Gläubigen zugute gedämpft und gefangen genommen habe. Während er im großen Katechismus auf den *descensus* nicht sonderlich eingehen will, tut er dies allerdings in der schon angezogenen Osterpredigt von 1533. Auch hier will er auf spezielle Fragen nicht eingehen, sondern setzt fest, daß erstlich Christus als Gott und Mensch hinabgefahren sei

[1] Auslegung des andern Artikels des christl. Glaubens von Jesu Christo, auf dem Schlosse zu Torgau gepredigt *an.* 1532, Leipz. Ausg., B. XXII, S. 118 ff. — Hauspostille, Predigt am Osterabend 1533, Leipz. Ausg., B. XVI, S. 231 ff.

und daß zweitens dies geschehen sei uns zugute, daß wir glauben, es könne Hölle und Teufel uns nicht mehr gefangen nehmen. Und gerade das letztere hat Luther bis zu Ende festgehalten, auch in den Auslegungen über die *sedes classica,* 1. Pet. 3, 18. 19, obschon er auch da manches den Auslegungen der Kirchenväter Ähnliches bringt. Man hat behauptet, daß Art. IX der *Solida declaratio* von Luthers Predigt abweiche, daß der Artikel nicht mit Luther den *descensus* zur Erhöhung rechne (so Frank);[2] jedoch ein kurzer Blick in den Artikel überzeugt von der Nichtigkeit dieser Behauptung.

Es ist kalvinistischer Irrtum, daß die Höllenfahrt nur symbolische Darstellung der Höllenqualen Jesu in Gethsemane und am Kreuz sei; vgl. Calvin,[3] Heidelberger Katechismus, Frage 44. Coccejus sagt:[4] *Quando de Christo dicitur eum descendisse in inferiores partes terrae, sufficit id intelligere cum proprie de sepultura, tum allegorice de tristitia et agone ejus.* Amandus Polanus:[5] *Tunc autem Christus descendit ad inferos, cum in horto luctatus est cum judicio et ira Dei aeternaque mortis horrore et totus sudore sanguineo fluxit et exsecratio factus est pro nobis (in cruce.*

Nahe steht den Kalvinisten der lutherische Theologe Äpinus.[6] Er hebt das Wesen der Höllenfahrt nicht völlig auf, weil er sie noch als Tatsache faßt; aber er irrt doch einmal in bezug auf ihr Wesen, weil er den erniedrigten Christus zum Subjekt macht, und zum andern in bezug auf ihren Zweck, weil er sie geschehen läßt, damit Christus im τοῦ *damnatorum* an ihrer Qual wirklich teilnehme.

Daß die Höllenfahrt zur Erniedrigung gehöre und Büßung zum Zweck habe, ist verworfen durch Joh 19, 30 und 1. Pet. 3, 19. Nach ersterer Stelle ist mit dem Tode das Versöhnungs-

---

[2] Theol. der Konkr.-Form., Band 3, S. 429.

[3] *Instit., pars I, lib. II, cap. 16, § 10, p. 334.*

[4] *Summa theologiae, ex scripturis repetita LX, 35;* bei Heppe, Dogmatik der evang.-ref. Kirche, S. 358.

[5] *Syntagma theologiae christ.,* Hannover, 1623; bei Heppe a. a. O., S. 357.

[6] Sein eigentlicher Name ist Höck. *Ob adversariorum pertinax odium et cupiditatem mihi nocendi,* wie er sagt, änderte er seinen Namen nach dem griechischen αἰπεινός in Äpinus um. Geb. 1499, gest. 1553 zu Hamburg.

werk, also alle Büßung, vollbracht; und nach der zweiten Stelle geschieht erst die Lebendigmachung und dann die Höllenfahrt. Der Zweck der Höllenfahrt ist nach 1. Pet. 3, 18 ff. nicht:

a. Die Frommen des alten Testamentes aus dem *limbus patrum* ins Paradies einzuführen, wie Scholastiker, das Tridentinum und der *Catechismus Rom.* lehren.

b. Auch dies ist nicht der Zweck, den Geistern im Gefängnis Evangelium zur Seligkeit zu predigen, sondern

c. sich den ewig Verlorenen als der Erhöhte und Siegreiche zu offenbaren; vgl. Phil. 2, 10.

Der Herr steigt nach der Petristelle zu denen hinab, welche 120 Jahre die Heilspredigt hatten und nicht Buße taten. Solchen Verächtern wird nicht im Jenseits noch zum Heil gepredigt (Luk. 16, 29). Das ἐκήρυξεν (V. 19) fordert nicht schlechtweg die Annahme der Heilspredigt an die Verdammten, denn der ganze Zusammenhang der Stelle ist gegen diese Annahme und bestätigt nur die allgemeine Lehre Luk. 16, 29, daß im Jenseits keine Heilspredigt mehr ist. Petrus ermahnt nämlich die Christen, mit Christo zu leiden, um seiner Herrlichkeit auch teilhaftig zu werden, und des Gerichts zu warten, das Jesus bei seiner Wiederkunft über die Lästerer hält (3, 8—4, 6). Ein Vorspiel dieses Gerichts ist die Sintflut gewesen (Matth. 24, 38. 39; Luk. 17, 26-30; 2. Pet. 2, 5). Nach diesem Zusammenhang kann mit der Predigt an die Geister der Verächter aus Noahs Zeit unmöglich Heilspredigt gemeint sein, vielmehr Vorhaltung des Evangeliums zum Gericht (Joh. 12, 48) und Bestätigung des Sintflutgerichts. Der Apostel widerspräche sich ja selbst, wenn er auf den Ernst des Gerichts aufmerksam machen will und doch zugleich zur Beruhigung alles leichtfertigen Fleisches lehrte, daß die Bekehrung der hier Unbußfertigen noch im Jenseits möglich sei. Der reformierte Ausleger M. Lauterburg bezeichnet es gut als exegetische Gewalttat, wenn man nach 1. Pet. 3, 19 als Empfänger der Botschaft für das Heil empfängliche und der Bekehrung zugeneigte Geister vorstelle, und erklärt dies, daß doch vielfach so ausgelegt worden sei, nur als entschuldigt durch den falschen Text der Vulgata, welche die Übersetzung hat: *Cum exspectabant Dei patientiam.* Durch Textverfäl-

schungen in der Vulgata ist auch Luther einige Male zu mißlungener Auslegung verleitet worden.

Wie die Petristelle die Höllenfahrt als Tatsache hinstellt, so bezeichnet sie als Subjekt derselben den ganzen Gottmenschen. Christus ist also nicht nach seiner Gottheit allein hinabgestiegen (denn nach dieser erfüllt er ohne Hinabsteigen alles), sondern nach seiner Gottheit und Menschheit; vgl. Konkordienformel.[7] Als ganze Person ist er das *subjectum quod.* Als genaueres Subjekt, an dem die Erhöhung geschieht, also als *subjectum quo* der Erhöhung ist die menschliche Natur zu bezeichnen, und zwar nach Leib und Seele, wie 1. Pet. 3, 19 mit dem ζωοποιηθείς welches die Wiedervereinigung von Leib und Seele setzt, lehrt. So lehren auch unsere Dogmatiker, z. B. Quenstedt:[8] *Descendit Christus in infernum non secundum divinam naturam, secundum hanc enim jam ante in inferno per dominium omnia replens erat, et* πόρευσις *ista 1. Pet. 3, 18 praecise sumpta et ut est motus de* ποῦ *sepulcri ad* ποῦ *inferni, divinae naturae, quae per se est illocalis et immobilis, non convenit. Descendit ergo Christus secundum humanam naturam.*

Falsch ist daher die scholastische Lehre, daß Christus nur nach der Seele ins *infernum* hinabstieg; so das *Tridentinum* und der *Catechismus Romanus.* Irrige Lehren bezüglich des *descensus* sind noch:

1. die von Augustin, Beda, Thomas Aquino, wonach 1. Pet. 3, 18 ff. nicht von tatsächlichem Hinabsteigen reden soll, sondern von einem Wirken Christi durch den Geist und zwar zur Zeit Noä. Das ἐν φυλακῇ, welches dieser Erklärung stark zuwider ist, wird willkürlich als Gefangenschaft in der Finsternis der Unwissenheit gefaßt. Hofmann im „Schriftbeweis" pflichtet dem Augustin bei, aber ἐν φυλακῇ versteht er *praesumptive* von der Hölle, in der sie zukünftig sein werden. Schleiermacher legte der ganzen Sache gar keine Bedeutung bei, während gerade unter den Neueren manche auf Grund der Stelle 1. Pet. 3, 18 ff. fast ein Predigtinstitut in der Unterwelt analog dem auf der Oberwelt behaupteten.

---

[7] *S. D., art. IX, 2, p. 696.*

[8] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. III, sect. I, thes. LXXXI, nota, p. 373.*

2. Willkürlich ist auch die von Bucer und Beza vertretene Meinung, daß das Hinabsteigen zur Hölle nur Bezeichnung für das Begrabenwerden sei. Die Ansicht des Rationalismus gibt Wegscheider[9] mit den Worten: *Frustra in libris sacris quaeritur dogmatis de Christi abitu ad inferos ex opinionibus Judaicis illustrandi notio a doctoribus ecclesiasticis sancita.* Er verweist auf Bertholdt,[10] der darin nur die Meinung der alten Völker findet, daß die Menschen im Jenseits ihre irdische Lebensbeschäftigung fortsetzen und an Homers Odyssee, XI, und Virgils *Aeneis, VI,* erinnert.

[9] *Instit., pars III, cap. II, § 131, p. 424.*
[10] *Christolog. Jud., p. 170 sq.* — Leonhard Bertholdt, Rationalist, geb. 1774, Prof. in Erlangen, gest. 1822.

LEHRPUNKT II.

Die Auferstehung (resurrectio) ist das wahrhaftige Hervorgehen des lebendig gewordenen Herrn aus dem Grabe

Anmerkung: — Matth. 28, 2. 6 (vgl. Röm. 1, 4) kann nicht anders verstanden werden, als daß das in V. 6 Berichtete eher geschah als das in V. 2 Gesagte, daß also richtig gelehrt wird, daß Jesus *ex clauso sepulcro* hervorging; vgl. die Konkordienformel.[1] — Das Wesen der Auferstehung ist also in dem Lehrpunkt schriftgemäß angegeben. Quenstedt:[2] *Forma resurrectionis consistit in verissima et potentissima ex clauso sepulcro egressione.* Daß Christus *ex clauso sepulcro* auferstanden, beweist Quenstedt so:[3] *Si Christus resurrexit ante adventum angeli, ergo resurrexit sepulcro adhuc clauso et lapide obsignato. Nam angelus demum post suum adventum devolvit lapidem ab ostio sepulcri (Matth. 28, 2). Atqui prius est verum, Matth. 28, 6. Ergo etiam posterius.* So auch Augustin. Der Stein ist vom Engel abgewälzt *ad resurrectionis probationem.*

Daß die Auferstehung nicht mit dem Lebendigwerden identisch ist, geht, wie schon Lehrpunkt 1 gezeigt, aus 1. Pet. 3, 18 ff.

[1] *S. D., art. VII, 100, p. 668.*
[2] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. III, sect. I, thes. XCVII, p. 378.*
[3] *L. c., nota.*

hervor: denn hier ist die Ordnung: Lebendigwerden, Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten; vgl. Quenstedt:[4] *Accipitur terminus resurrectionis vel late, ut simul includat ζωοποίησιν, vel stricte, prout a revivisceniia distinguitur et notat redivivi corporis egressionem e sepulcro ....., quo sensu hic accipitur;* vgl. Philippi.[5]

Das *subjectum quod* und *quo* ist dasselbe, wie bei der Höllenfahrt in Lehrpunkt 1 angegeben wurde. Wenn man die *resurrectio* genau mit *subjectum quo* faßt, so nennt man dies die *resurrectio praecise* fassen. Man kann aber die *resurrectio* auch *complexe* fassen, wenn man sie als *actus officialis meritorius* ansieht, der der ganzen Person des Herrn zugeschrieben wird. *Complexe* wird die *resurrectio* gefaßt, wenn man sie als ἀποτέλεσμα, als ein Stück der heilserwerbenden Tätigkeit Jesu ansieht. So tut es die Schrift, wenn sie sagt, daß Christus um unserer Gerechtigkeit willen auferstanden ist (Röm. 4, 25). *Praecise* faßt man die *resurrectio,* wenn man sie unter den Gesichtspunkt einer Stufe der Erhöhung stellt. Und so handeln wir hier bei der Erhöhung davon.

Bewirkende Ursache *(causa efficiens resurrectionis)* der Auferstehung ist sowohl der auferstehende Sohn selbst (Röm. 1, 4; Joh. 2, 19; 10, 17. 18), als auch der auferweckende Vater (Apg. 2, 24; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30; Röm. 4, 24; 6, 4; Eph. 1, 20), und ebenso der lebendigmachende Geist (Röm. 8, 11).

Ketzerei ist es, wenn die Sozinianer leugnen, daß Christus durch eigene Kraft auferstand. *Catechismus Racov.:*[6] *Verum illi ajunt Christum seipsum a mortuis excitasse? Falluntur vehementer.* Hier pflichten die Kalvinisten den Sozinianern bei. Sie lehren, daß Christus zwar sich selbst auferweckt habe, aber nur nach seiner Gottheit, nicht nach seiner Menschheit. Sie trennen also die beiden Naturen in Christo und heben die *communicatio idiomatum* auf. Als großen Irrtum bezeichnen sie die Erklärung von Jak. Andreä in der *Apolog. Form. Conc. (p. 32): Christum secundum humanam*

[4] *L. c., thes. XC, p. 377.*
[5] Glaubenslehre, B. 4, S. 182.
[6] *Qu. 459, p. 941.*

naturam habere potestatem seipsum resuscitandi. Bucanus:[7] *An humanitas Christi ad resurrectionem est cooperata? — Secundum divinam naturam Christus ipse suam efficit resurrectionem, passus est ex infirmitate carnis et vivit ex virtute Dei. Sed secundum humanam naturam proprie resurrexit, quae deitati resuscitanti obsecuta est et pro ejus voluntate et virtute sese movit.*

In bezug auf den dritten Tag als Auferstehungstag scheint Matth. 12, 40 eine Diskrepanz zu setzen. Aber es ist die Übereinstimmung von Typus und Antitypus nicht zu pressen, sondern man muß synekdochisch die Bruchteile des ersten und dritten Tages für ganze Tage nehmen.

Auf die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes Jesu läßt Joh. 20, 19. 26; Luk. 24, 31. 36 schließen. Da der Herr durch verschlossene Türen dringt, ist er nicht mehr gebunden an Ort, Raum und natürliche Bewegung. Der Körper hat also die Weise natürlicher Körper abgelegt und die Eigenschaften der Geistigkeit und Unsichtbarkeit empfangen; vgl. 1. Kor. 15, 44 mit V. 23. Nach Röm. 6, 9 ist ferner die Leiblichkeit des Auferstandenen keiner Zerstörung durch den Tod mehr unterworfen; vgl. 1. Kor. 15, 42. 43 mit V. 23 und Phil. 3, 21. Als geistliche und unsterbliche Leiblichkeit ist sie auch nicht mehr der Nahrung bedürftig. Daß der Herr Luk. 24, 43 Speise nimmt, hat nicht Grund in einem Bedürfnis, sondern in der liebreichen Absicht, den Glauben der Jünger zu stärken. Quenstedt:[8] *Christus resurrexit non ψυχικῷ, seu naturalibus infirmitatibus obnoxio, sed πνευματικῷ, seu spiritualibus dotibus, videlicet invisibilitate, impalpabilitate, illocalitate ornato. In qu. XI, obj. dial. III* nennt Quenstedt den Körper des auferstandenen Herrn *gloriosum et spirituale* auf Grund von Phil. 3, 21; 1. Kor. 15, 45.

Über den Zweck der Auferstehung sagt die Schrift, daß dieselbe allen Menschen zugute *(finis* ᾧ oder *cui)* geschehen sei (Röm. 4, 25; 2. Kor. 5, 15; 4, 14. 15; 1. Pet. 1, 21; Röm. 8, 34; Apg. 3, 26) und mit der Bestimmung *(finis* οὗ oder *cujus)*, daß dadurch der Sieg Christi offenbart und unser Glaube

[7] *Instit. theol., XXVI, 4;* bei Heppe, a. a. O., S. 362.
[8] *L. c., thes. XCVI, p. 378.*

gestärkt (1. Kor. 15, 14. 17), Christi Gottheit bezeugt (Röm. 1, 4; Heb. 13, 20; 1. Pet. 1, 21; Apg. 2, 36), unsere Rechtfertigung bestätigt (Röm. 4, 25), unsere Hoffnung besiegelt (1. Pet. 1, 3), unsere Auferstehung gewiß gemacht (Joh. 11, 25; 1. Thes. 4, 14; Röm. 14, 9; 1. Kor. 6, 14; 2. Kor. 4, 14. 15) und unsere Erneuerung gewirkt werde (Eph. 2, 5. 6).

Die hier für den Zweck der Auferstehung angeführten Stellen, die genau genommen nur den Zweck der als ἀποτέλεσμα, nicht als Erhöhungsstufe, gefaßten Auferstehung angeben, lehren selbstverständlich die Notwendigkeit der Auferstehung; und wir pflegen darum auch, aber doch nur *a posteriori,* von der Notwendigkeit der Auferstehung zu reden. Es ist doch höchstens Schein, wenn man wie Philippi[9] wieder *a priori,* spekulativ, die Notwendigkeit erweisen will. Für die Auferstehung sei eine ethische Notwendigkeit vorhanden, denn Christus sei als Gerechter in den Tod gegangen; und wenn er in demselben blieb, erscheine er nicht als Stellvertreter, sondern als für eigene Sünden Gestrafter. Also sei die Auferstehung ein notwendiges Dokument für die Sündlosigkeit Christi. Und für die Auferstehung sei auch eine physische Notwendigkeit vorhanden, weil ohne Auferstehung sich nicht die Idee der Gottmenschheit völlig ausgewirkt hätte, und weil Christus als Gottmensch sich in seiner Erhabenheit über alle Feinde und so über den Tod bewähren mußte. Es ist dies sachlich so richtig wie die weitere gute Erklärung von Philippi, daß darum Christi Leib die Verwesung nicht schauen konnte, daß trotz der Trennung von Leib und Seele im Tode der Logos mit beiden verbunden und so trotz Tod und Begräbnis die gottmenschliche Einheit gewahrt blieb. Aber die spekulative Begründung der Notwendigkeit ist doch wieder etwas der Schrift ganz Fremdes. Der Herr selbst, da er beweisen will, daß er auferstehen mußte (Luk. 24, 26), leitet doch dies „mußte" allein aus der notwendigen Erfüllung der Verheißung ab; vgl. V. 25.

In Antithese zu unserer schriftgemäßen Lehre von der Auferstehung stehen die Rationalisten. Einige unter

[9] Glaubenslehre, B. 4. 1. S. 167.

ihnen wie z. B. Paulus (in seinem „Leben Jesu") erklären, daß Christus nur scheintot war und aus tiefer Ohnmacht aufwachte (auch Schleiermacher redet so). Andere nehmen an, daß Christus wirklich tot war, aber auch im Tode verblieb. Er habe nur in der Vorstellung der Jünger weitergelebt. Sie wären durch eine Selbsttäuschung, eine Vision im Wachen oder Schlaf, auf irgendeine Weise zu dem Glauben gekommen, sie hätten Jesum gesehen. Andere noch sehen die Auferstehung nur an als das Weiterleben Christi in seiner Lehre; Wolfenbüttler Fragmente, Bahrdt „Ausführung des Planes und Zweckes Jesu", Strauß „Leben Jesu", Semler „Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten", Kaiser „Biblische Theologie". Wegscheider[10] will das Faktum der Auferstehung festhalten, weil die Evangelisten mit zu großer Gewißheit davon reden; nur die Lehre, daß der Körper Christi nach der Auferstehung glorifiziert gewesen, *Jesum tanquam genium coelestem apparuisse,* hält er für eine *mythica traditio,* der schon die Jünger Jesu folgten. Eigentlich sagt Wegscheider seine Meinung nicht so völlig offen heraus. In der Kritik über die *exaltatio* (§ 131) sagt er eben, daß die Evangelisten die Auferstehung Christi als Faktum festhielten; und in der *nota d.* führt er Eberhard, „Geist des Urchristentums", an, der Semler wegen seiner vorher angeführten Meinung, daß Christus in seiner Lehre auferstanden, kritisiert und ironisch hinzusetzt: „Ist denn auch die Lehre gen Himmel gefahren?" Zuletzt meint er, die Gewißheit der Evangelisten lasse sich nicht begreifen, wenn sie nicht Jesum lebend gesehen hätten.

Neuere negative Theologen halten die Auferstehung nur für eine Objektivierung des Bewußtseins der Jünger von dem Leben Christi im Jenseits und von ihrem Zusammenleben im Geist mit ihm. Thomasius, der Phil. 2, 8-10 vergl. mit Luk. 24, 26 mißverstehend den Tod Christi für das Mittel zu seiner Verherrlichung erklärt und damit die stellvertretende Bedeutung des Todes Christi antastet, sagt ebenso inkorrekt von der Auferstehung, daß dieselbe erst die rechte und wahre Gemeinschaft des Herrn mit den Seinen ermöglicht habe. Darum schließe Matthäus sein Evangelium nicht mit Erzählung

[10] *Instit.,* § 131, *p.* 424 *sq.*

der Himmelfahrt, sondern mit der Verheißung des Auferstandenen: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage, bis an der Welt Ende" (Matth. 28, 20; vgl. Matth. 18, 20); und darum rufe er selbst der Maria Magdalena zu: „Rühre mich nicht an", was Luther sehr trefflich so erkläre: „Es ist mir nicht um dein Anrühren zu tun, sondern darum ist mir's zu tun, was du von meiner Auferstehung haltest, nämlich daß du glaubest, ich sei dadurch in ein anderes Wesen kommen.[11] Wir lassen dahingestellt, ob Luther das „rühre mich nicht an", diese *crux interpretum,* richtig auslegt (der Herr bezieht sich ja nicht auf die Auferstehung, sondern auf die Himmelfahrt); doch es ist klar, daß er die Auferstehung mit der *reviviscentia,* mit der das andere Wesen, der Stand der Erhöhung, beginnt, zusammenfaßt, und daß er sich bei seiner Erklärung, daß Christus durch die Auferstehung in ein anderes Wesen versetzt sei, auf Eph. 2, 5. 6 bezieht; vgl. Röm. 6, 9. Jedenfalls aber lehrt Luther das nicht, was Thomasius ihn lehren lassen will, daß nämlich auf der Auferstehung erst die Möglichkeit der Gemeinschaft mit den Gläubigen beruhe. Daß Thomasius so lehrt, ist ja erklärlich; denn da die Erniedrigung Christi doch nach ihm in Ablegung der transzendenten Eigenschaften beruht, so tritt Christus erst in der Erhöhung und so in der Auferstehung in den Besitz derselben, also in das die allgegenwärtige Gemeinschaft Begründende, während nach der Schrift schon durch die *unio personalis* Christus im Besitz dieser Eigenschaft ist und auf dieser *unio* die Möglichkeit der Gemeinschaft mit der ganzen Kirche beruht.

[11] Christi Person und Werk, B. 2, S. 280 ff.

LEHRPUNKT III.

Die Himmelfahrt (ascensio) ist die reale, sichtbare Erhebung Jesu von der Erde gen Himmel.

Anmerkung: — Von der Himmelfahrt, *ascensio,* redet die Schrift zuweilen so, daß sie das Sitzen zur Rechten einschließt (Apg. 2, 33. 34; Eph. 4, 10); öfter aber bezeichnet sie damit das sichtbare Aufschweben gen Himmel allein (Mark. 16, 19; Apg.

1, 9. 11 u. a. St.). Das erstere ist *ascensio late dicta*, das letztere *ascensio stricte dicta*. Und diese behandeln wir hier, und zwar wieder nicht, *quatenus actus est officialis, regius, triumphans et meritorius*, also nicht als ἀποτέλεσμα, sondern *praecise, prout est affectio humanitatis ex exaltatione resultans.*

Da besteht nun nach der Schrift (Mark. 16, 19) ihr Wesen in wahrhaft sichtbarer Erhebung und Bewegung aus einem *terminus a quo* zu einem *terminus ad quem*. Dies Wesen wird geleugnet, wenn man die *ascensio* als *mera disparitio* auffaßt. Gemäß der verklärten Leiblichkeit ist freilich die Bewegung nicht als natürliche und als notwendig aus der Wirklichkeit und Realität des zwar glorifizierten, aber doch wahren Körpers Christi sich ergebend zu denken. Wenn diese Bewegung natürlich und notwendig aus dem Körper Christi hervorgehend wäre, daß also Christus, um gen Himmel zu fahren, notwendig sichtbar und mit Bewegung auffahren müßte, wenn dies zum Körper Christi gehörte, so wäre er durch das Naturgesetz gebunden wie ein menschlicher Körper. Christi Körper wäre dann nicht allgegenwärtig, sondern an den Ort gebunden; er könnte nicht zu gleicher Zeit im Himmel und auf Erden sein. Die *communicatio idiomatum* würde hiermit verletzt. Es würde dies auch der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl widersprechen; denn während Christus zur Rechten Gottes sitzt, könnte sein Körper nicht zu gleicher Zeit auf Erden gegenwärtig sein. Ganz richtig sieht Quenstedt die stattgefundene sichtbare Bewegung nicht in der Natur des Körpers Christi als notwendig begründet an, sondern in der Liebesabsicht Jesu, wie das Genießen der Speise nach der Auferstehung. *Uti comestio et palpatio intra quadraginta dies facta est* κατ' οἰκονομίαν, *ita et hic localis et visibilis motus per eandem factus est. Non enim dubitandum, quin ex agilitatis dono, corporibus glorificatis proprio, potuisset Christus se in momento discipulorum oculis subducere.*[1]

Der *terminus a quo* ist nach der Schrift der Ölberg; der *terminus ad quem* ist der Himmel, und zwar nicht *coelum sidereum (naturae)*, auch nicht *coelum gratiae* (Kirche), den er

[1] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. III, sect. I, thes. CVIII, nota I, p. 382.*

ja vielmehr jetzt mit seiner sichtbaren Gegenwart verließ. Auch ist darunter nicht der *status infinitae gloriae* zu verstehen, denn das gehört zum Wesen der *sessio,* auch nicht der *status finitae gloriae,* der schon mit der Auferstehung vorhanden; sondern unter *coelum* ist gemeint das *πού et sedes beatorum, ubi se conspiciendum a facie ad faciem beatis praebet* (Quenstedt).[2] Dies Zitat zeigt übrigens, daß Quenstedt, wenn er auch nicht mit Hafenreffer u. and. drei Stände lehrt, doch den mit der Auferstehung beginnenden *status gloriosus* von dem in der *sessio ad dextram* vorhandenen *status* der vollkommenen Majestät scheidet. So steht unter den neueren Theologen auch Philippi mit der nicht ungewichtigen Begründung, daß ohne solche Unterscheidung die *ascensio* und *sessio* nicht real unterschiedene Stufen oder *gradus* der *exaltatio* wären, sondern letztere wieder nur bloße Schaustellung dessen, was in der *ascensio* schon vorhanden sei. Diese Meinung hat etwas für sich, aber zu genau formulierten Bestimmungen gibt die Schrift kein Material.

Die Himmelfahrt ist im Alten Testament (Ps. 47, 6; 68, 19) wie im Neuen Testament (Joh. 3, 13; 6, 62; 16, 5. 28; 20, 17; Luk. 24, 26) von Christo geweissagt, von den Jüngern, ausgenommen Matthäus und Johannes, als Erlebnis verkündet und als wichtiges Stück der Heilslehre gepredigt (Mark. 16, 19; Luk. 24, 51; Apg. 1, 9; 2, 33; Eph. 4, 10; Kol. 3, 1; 1. Tim. 3, 16; Heb. 9, 24; 4, 14; 7, 26). Ihren Zweck und Effekt geben Kol. 2, 15; Ps. 110, 1; 68, 19; Joh. 14, 2. 3; 17, 24; Röm. 8, 34; Eph. 1, 20. 21; Heb. 1, 3.

In Antithese stehen einmal die Rationalisten. Wegscheider:[3] *Speciem prae se fert (ascensio) mythi, cujus plura in aevo antiquiore reperiuntur exempla.* Er erinnert an Enoch, Elias, ohne in bezug auf beide den Mythus zu beweisen, und stellt in Parallele mit ihnen den Romulus *(Ovid, Metamor. XIV, 815 sq.; Cicero, De nat. deorum, II, 24).*

Auch viele neuere Theologen leugnen die schriftgemäße Himmelfahrt. Weiß behauptet, eines solchen beson-

---

[2] *L. c., thes. CVI, nota III, p. 382.*
[3] *Instit., § 131, p. 424.*

deren Wunderaktes für den Eintritt des Auferstandenen in den Himmel bedürfe es nicht. Ähnlich steht Frank,[4] welcher die Himmelfahrt nur als das endgültige Entschwinden der leiblichen Gegenwart Christi faßt. Die kalvinistische Theologie faßt natürlich die Himmelfahrt sehr empirisch als Vertauschen einer Lokalität mit einer anderen, der Erde mit dem Himmel, so daß nach der Leiblichkeit Christus nicht auf Erden ist. Daher gibt denn Ebrard in seinem Artikel[5] über die Himmelfahrt die merkwürdige Erklärung, daß die lutherische Orthodoxie durch ihre Ubiquitätslehre die Realität der Himmelfahrt sehr beeinträchtigt habe. Schleiermacher[6] erklärt sich über Auferstehung, Himmelfahrt und Vorhersagung des Gerichts dahin: „Die Tatsachen der Auferstehung und der Himmelfahrt, sowie die Vorhersagung von seiner Wiederkunft zum Gericht können nicht als eigentliche Bestandteile der Lehre von seiner Person aufgestellt werden." Ihm ist Christus ja nur der Erlöser durch die stetige Kräftigung seines Gottesbewußtseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war.[7] Und die Erlösung ist eben Aufnahme in dieses Gottesbewußtsein Christi. Bei solcher Theorie sind natürlich sowohl Auferstehung wie Himmelfahrt ohne Bedeutung für das christliche Bewußtsein. Wie die Jünger Christum als Gottes Sohn erkannten und in ihm lebten, ohne von seiner Auferstehung zu wissen, so sei es mit dem christlichen Bewußtsein jetzt.[8] Doch sei die Auferstehung allerdings als Tatsache bezeugt, was weniger von der Himmelfahrt zu sagen sei, von der nur Markus und Lukas berichteten.

---

[4] System der christl. Wahrheit, B. II, S. 220.
[5] Realency., 1. Ausg., B. VI, S. 107.
[6] Glaubenslehre, B. 2, § 99, S. 92.
[7] A. a. O., § 94, S. 43.
[8] A. a. O., § 99, S. 93.

LEHRPUNKT IV.

Das Sitzen zur Rechten (sessio ad dextram) ist der Beginn des allmächtigen Regierens im Reich der Macht, der Gnade und der Herrlichkeit mit dem Vater.

Anmerkung: — Nach den Hauptstellen der Schrift: Ps. 110, 1 vgl. 1. Kor. 15, 25; Eph. 1, 20-22; 1. Pet. 3, 22; Heb. 1, 3. 13. 14; Röm. 8, 34, ist das Wesen des Sitzens zur Rechten *(sessio ad dextram)* die Weltherrschaft des Gottmenschen Jesus. Daß das Sitzen zur Rechten Ausdruck für das Herrschen ist, zeigt:

1. der Vergleich von Ps. 110, 1 mit 1. Kor. 15, 25. Paulus setzt für den Psalmausdruck: „Setze dich zu meiner Rechten" den Ausdruck: „Er muß aber herrschen".

2. In der Heb. 1, 13. 14 angestellten Parallele zwischen Christus und den Engeln wird die große Erhabenheit Jesu über die Engel darin gefunden, daß die Engel dienen, aber Christus sitze zur Rechten Gottes. Dienen und zur Rechten Gottes sitzen sind also Gegensätze; das letztere muß also gleich herrschen sein.

Dies Herrschen ist nach Eph. 1, 20-22 und 1. Pet. 3, 22 ein unbeschränktes, allgemeines. In den angeführten Stellen wird das *regnum gratiae* und *gloriae* mit eingeschlossen. Wie hier definiert ist, so definieren auch unsere Dogmatiker. Quenstedt:[1] *Forma consistit in plenario, universali ac incessanti divinae atque infinitae virtutis.....dominio, in regno potentiae, gratiae ac gloriae, potenter, gratiose et gloriose se exerente.* So hat es wörtlich Joh. Fr. König.[2] Calov:[3] *Formalis itaque ratio sessionis Christi ad dextram Dei est, quod sessio haec non sit commoratio localis in coelo glorioso, non dominium quoddam finitum, sed dominium universale seu regnare virtute infinita, et quidem vi exaltationis, quae Christo non nisi secundum humanam naturam convenit.* Die Beweisführung

---

[1] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. III, sect. I, thes. CXVII, p. 386.*
[2] *Theol. pos., § 402, p. 179.*
[3] *Theol. pos., pars III, sect. I, cap. XIIX, § 840, p. 382.*

gibt Gerhard:[4] *Qualis est Dei dextra, taliter quoque sessio ad dextram Dei intelligenda. Jam vero dextra Dei non est locus aliquis corporeus, circumscriptus, limitatus, definitus, sed est infinita Dei potestas ac praesentissima ejus majestas in coelo et terra, est praesentissimum ac potentissimum illud dominium, quo Deus omnia conservat ac gubernat (Exod. 15, 6; Ps. 18, 36; 44, 4; 108, 7; 63, 9; Esa. 48, 13; Matth. 26, 64; Luc. 22, 69; Heb. 1, 3; 8, 1; 12, 2; Matth. 25, 31) .....Scriptura ipsa sessionem ad dextram Dei explicat de praesentissimo ac potentissimo coeli terraeque dominio (Ps. 110, 1; cf. 1. Cor. 15, 25).... Quod Davidi est sedere ad Dei dextram, id apostolo est regnare et omnia sibi subjecta habere. Sic Marc. 16, 19, cum hoc loco conferimus dictum apostolicum Eph. 4, 10. Ergo sedere a dextris Dei et omnia implere, praesentia scilicet majestatis, sunt* ἰσοδυναμοῦντα; vgl. Quenstedt.[5]

Daß die *dextra Dei* nicht Ortsbezeichnung, sondern Ausdruck der allmächtigen Allgegenwart sei, sagt schon die Konkordienformel:[6] *Haec* (die Wunder der Apostel) *autem non terreno modo, sed, ut D. Lutherus loqui solet, pro modo et ratione dexterae Dei facta sunt, quae non est certus aliquis et circumscriptus in coelo locus (ut sacramentarii sine testimonio sacrae scripturae fingunt), sed nihil aliud est nisi omnipotens Dei virtus, quae coelum et terram implet, in cujus possessionem Christus, juxta humanitatem suam sine confusione tamen et exaequatione naturarum, et in essentialibus proprietatibus realiter seu revera venit; cf. 667, 95.*

Die beigebrachten Beweisstellen setzen als Subjekt der *sessio* den Gottmenschen *(subjectum quod)*. Genau genommen betrifft die *sessio* wie jede Erhöhungsstufe die *natura humana Christi (subjectum quo sessionis)*. Denn alle Schriftstellen bezeichnen ja das Sitzen zur Rechten als etwas, das in der Zeit und in Reihenfolge nach andern Ereignissen geschieht. Es kann also nicht auf die göttliche, sondern nur auf die menschliche Natur gehen. Calov:[7] *Licet secun-*

---

[4] *Loci, tom. III, loc., IV, cap. XII, § CCXX, p. 509.*
[5] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. III, thes. CXII, p. 384.*
[6] *S. D., art. VIII, 28, p. 680.*
[7] *L. c., § 842, p. 383.*

dum utramque naturam regnet (Christus), exaltatio tamen, ejus exinanitionem consecuta, spectat ad humanam tantum naturam, secundum quam factus est dominus super omnia, Act. II, 36; X, 36. Und weil das Subjekt der *sessio* der Gottmensch, genauer die menschliche Natur allein ist, so ist die *sessio,* obgleich sie wesentlich *dominium divinum* ist, doch nicht schlechthin die Weltherrschaft Gottes, sondern immer diese Weltherrschaft als geübt durch den menschgewordenen Logos; vgl. Quenstedt.[8]

Und ebenso ist das Sitzen Christi zur Rechten auch nicht schlechthin und einfach das Herrschen mit dem Vater. Quenstedt:[9] *Sedere ad dextram Dei Patris non est omnino* (schlechtweg und ohne weiteres) *idem, quod regnare cum Deo Patre. Nam 1. Christus adhuc* ἄσαρκος *regnavit cum Deo Patre et Spiritu Sancto ab aeterno, non tamen tunc sedit ad dextram Dei, haec enim sessio coepit primum a tempore exaltationis. 2. Regnare cum Patre est* ἀποτέλεσμα *officii regii, resultans ex facultate et* ἐνεργείᾳ *utriusque naturae Christi, non item* τὸ *sedere ad dextram Dei Patris.* In der *nota* sagt Quenstedt noch weiter: *Falsa quoque est sententia Sohnii* (ref. Theol.), *tom. II, p. 282, statuentis: Sedere ad dextram Dei esse officium et* ἀποτέλεσμα *Christi, dependens ab actionibus duarum ipsius naturarum, ita ut Christus secundum divinam naturam agat omnipotenter, secundum vero humanam potenter. Nam 1. officium Christi competit Christo secundum utramque naturam, sessio ad dextram Patris non item. 2. Omne* ἀποτέλεσμα *Christi resultat ex facultate et* ἐνεργείᾳ *utriusque naturae Christi naturali, sive ad* ἀποτέλεσμα *concurrit efficienter utriusque naturae propria operatio. Atqui ad sessionem a dextris Dei non concurrit efficienter utriusque naturae propria operatio.*

Warum denn diese so subtilen Unterscheidungen? Es ist für die rechte Lehre von dem Gottmenschen und genauer von

---

[8] *L. c. ,thes. CXIII, p. 384.*
[9] *L. c., thes. CXIV, p. 384.*

dem Besitz der *majestas divina* durch die menschliche Natur Christi sehr wichtig festzuhalten:

1. daß das Sitzen zur Rechten nicht einfach identisch ist mit Herrschen, obschon es wesentlich ein Herrschen ist;

2. daß das Sitzen zur Rechten zu seinem Subjekt wohl den ganzen Gottmenschen, aber recht eigentlich nicht die göttliche, sondern nur die menschliche Natur hat, wie ja der zeitliche Anfang der *sessio* anzeigt.

Die kalvinistischen Theologen haben dabei, daß sie die *sessio* aus einer Stufe der Erhöhung, nämlich der Menschheit Jesu, zu einem ἀποτέλεσμα und zwar wesentlich zu einer Tätigkeit der göttlichen Natur machen, ein sehr wichtiges Interesse, nämlich:

1. Sie wollen damit, daß sie wider die Schrift die *sessio* zu einem ἀποτέλεσμα machen, ein gewaltiges Schriftargument für die Mitteilung der *majestas divina* an die menschliche Natur Christi, wie dies doch die *sessio* als Eintreten der Menschheit Jesu ins Weltregiment wirklich ist, beseitigen.

2. Sie wollen sich damit die Möglichkeit schaffen, durch Trugschlüsse die lutherische Lehre von der *sessio ad dextram* als eine große Absurdität hinzustellen. So macht Martinius (vgl. Quenstedt)[10] den Schluß: *Sedere ad dextram Dei est regnare* (nämlich nach lutherischer Lehre, die Martinius hier zum Spott machen will). *Atqui Christus secundum utramque naturam regnat. Ergo Christus secundum utramque naturam ad dextram Dei sedet.* Keineswegs! Der Trug dieses Schlusses besteht darin, daß er als lutherische Lehre unterschiebt, es wäre das *sedere ad dextram* einfach und schlechtweg identisch mit *regnare,* was, wie oben gezeigt, nicht also ist. *Regnare* geht beide Naturen an, aber nicht das *sedere ad dextram;* daher folgt nicht aus *regnare* das *sedere ad dextram secundum utramque naturam.*

Der Zweck des Sitzens zur Rechten ist die allgemeine Anbetung Christi (Phil. 2, 10. 11), die Vertretung

---

[10] *L. c., thes. CXIV, nota, p. 384.*

der Gläubigen beim Vater (Röm. 8, 34), die geistliche Lebendigmachung (Eph. 1, 22. 23), Beschützung und Verteidigung der Gläubigen (Ps. 2, 9. 12), die Hoffnung der Gläubigen auf Teilnahme an dem herrlichen Regieren (Matth. 19, 28; Eph. 2, 6).

In Antithese stehen die Kalvinisten. Sie geben zu, daß die *sessio* die göttliche Herrschaft des Gottmenschen bezeichne; aber sie sprechen diese Herrschaft der menschlichen Natur ab und erklären zugleich, daß die Menschheit Jesu im Himmel räumlich, in *loco circumscripto,* existiere, obgleich der ganze Gottmensch Himmel und Erde mit seiner Gotteskraft erfülle. Polanus:[11] *Sessio Christi ad dextram Dei Patris non est humanae Christi naturae exaequatio cum patre in regnando, aequali potentia et majestate ei realiter communicata, sed est summus gradus exaltationis Christi θεανθρώπου, dum collocatus est in coelis supra omnes angelos atque adeo supra omnes creaturas, ut jam in gloria officium propheticum, sacerdotale et regium exsequatur.* Bucanus:[12] *Annon pugnat ascensio Christi cum ejus dicto (Matth. 28, 20): Ero vobiscum usque ad consummationem saeculi? — Non pugnat ..... Christi igitur dictum respectu divinitatis intelligendum est, quae ubique semper praesens est, in nulloque certo loci spatio contineri potest, cum ipsa contineat omnia, praesertim vero de perpetua ipsius in ecclesia praesentia ἐνεργετικῇ in credentium animis; non de praesentia humanitatis, quae finita est et circumscripta loco, secundum quam dicit Joh. 12, 8: Pauperes semper vobiscum, me autem non semper habebitis;* vgl. gegen die kalvinistische Irrlehre die Konkordienformel.[13]

Weitere kalvinistische Irrlehre ist, daß Christo Anbetung nur nach der göttlichen Natur gebühre. Dagegen spricht:

1. Joh. 5, 23. 27. Da Gott dem Herrn die Ehre nach der menschlichen Natur hier gibt, so ist er auch nach dieser Natur anzubeten.

2. Ist Christus, wie Phil. 2, 9-11 zeigt, nach der mensch-

---

[11] *Syntagma theol. christ., VI; 26;* bei Heppe, Dogmatik, S. 355.
[12] *Institutiones theol., XXVII, 16;* bei Heppe, a. a. O., S. 366.
[13] *S. D., art. VIII, 28, p. 680.*

lichen Natur erhöht, so hat er auch nach dieser den Namen empfangen, in welchem sich alle Knie beugen sollen. Die Anbetung der menschlichen Natur Christi absprechen heißt die wahre *unio naturarum* aufheben.

Mit dem sich zur Rechten des Vaters Setzen ist die Erhöhung vollendet; sie ist die letzte Stufe der Erhöhung. Nun sagt schon Philippi,[14] in der *sessio ad dextram patris* sei die Idee der Gottmenschheit zur vollen Auswirkung gekommen, was freilich Kol. 2, 9 gegenüber verfänglich genug klingt, und es bleibe nur die Offenbarung übrig, welche nach der Schrift und dem Apostolikum durch die Wiederkunft zum Gericht sich vollziehe. Die Parusie stehe in ähnlichem Verhältnis zur *sessio*, wie Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt zur ζωοποίησις. Aber er setzt diesen etwas dunklen Worten doch die Erklärung hinzu, die Parusie beziehe sich nicht sowohl auf die Zuständigkeit *(status)* des Gottmenschen als auf sein Amt. Mit dieser Erklärung will also Philippi doch ablehnen, daß die Parusie zum Gericht eine Stufe der Erhöhung *(gradus exaltationis)* sei. Rohnert[15] aber, der sich die Auslassungen Philippis über die *sessio* als volle Auswirkung der Gottmenschheit usw. aneignet, zählt die Wiederkunft zum Gericht geradezu als eine fünfte Stufe der Erhöhung auf. Das ist zunächst gegenüber den orthodoxen Dogmatikern ein *novum;* sie haben nur vier Stufen der Erhöhung, und mit Recht. Nach der Schrift gehört die Wiederkunft Christi zum Gericht nicht zu den Ständen, sondern zu dem Amte Christi, wie ja auch Philippi richtig erkennt. Ferner bestimmt die Schrift ganz deutlich die *sessio* als letzte Stufe damit, daß sie, wie Quenstedt sagt, als den *terminus ad quem,* also als die Dauer der *sessio* die Ewigkeit bezeichnet (Heb. 10, 12; Luk. 1, 33). Es folgt also darauf keine weitere Stufe.

Es ist schon früher darauf aufmerksam gemacht worden, daß die Erhöhung und ihre Stufen insofern falsch gefaßt werden, als man sie als Zunahme an wirklichem Besitz göttlicher Majestät ansieht, wie es z. B. von Thomasius in bezug

---

[14] Glaubenslehre, B. 4, 1, S. 188.

[15] Dogmatik, § 30, S. 316.

auf die ganze Erhöhung und von fast allen neueren Dogmatikern in bezug auf die Stufen geschieht. Man meint, daß die Stufen zum Schein würden, wenn man sie anders erklärte. Aber keineswegs! Gewiß ist in Christo von Anbeginn der Menschwerdung an die Fülle der Gottheit als Besitz, aber nicht nach Offenbarung und Brauch; dies tritt, namentlich was den Brauch betrifft, mit der Erhöhung ein, aber stufenweise so, daß mit jeder Stufe ein Brauch der Majestät in einem anderen Kreise eintritt, und somit auch jede Erhöhungsstufe eine wirkliche Zunahme enthält.

---

§ 47.

Die falschen Christologien.

LEHRSATZ I.

Falsch sind alle Christologien, welche keine wahre Gottheit Christi lehren.

Anmerkung: — Repräsentant dieser falschen Christologie ist der Ebionitismus in seinen verschiedenen Gestalten. Der ursprüngliche Ebionitismus erklärt Christum für einen bloßen Menschen. So der Jude Tryphon in *Justins Dialogus cum Tryphone 48.*[1] Tryphon sagt: Καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς (wir Juden) τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι. Justin selbst sagt: Τίνες ἐξ ἡμετέρου γένους, also von den Juden, hätten dieselbe Meinung. Eigentümlich ist die Gestalt des Ebionitismus in den Pseudoclementinischen Homilien. Der Erlöser ist ein über die übrige Menschheit erhabener Urmensch, der in Adam, Enoch, Seth und zuletzt in Christo erschienen ist. Hierher gehört auch Kerinth. Von ihm schreibt Theodoret:[2] Κήρινθος τὸν Ἰησοῦν, . . . ἔφησε κατὰ φύ-

[1] Bei Münscher, Dogmengeschichte, B. I, S. 163.
[2] *Ep. haer.*, II, 4; bei Münscher, a. a. O., S. 255.

σιν ἐξ ἀνδρὸς γεγεννῆσθαι καὶ γυναικός ... τὸν δε Χριστὸν ἐν εἴδει περιστερᾶς ἄνωθεν εἰς αὐτὸν κατελθεῖν. Ebenso stand auch nach Epiphanius[3] der Gnostiker Karpokrates: Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν λέγει (Karpokrates) ἀπὸ Ἰωσὴφ γεγεννῆσθαι καθάπερ καὶ πάντες ἄνθρωποι ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἐγεννήθησαν. Bloße Menschheit Jesu lehrte auch Theodotus der Gerber (σκυτεύς) und sein Anhänger Theodotus der Wechsler (τραπεζίτης). Der ungefähr gleichzeitig lebende Artemon führte ihre Lehre weiter. Sie alle (bekannt als Monarchianer) erklären Christum für gänzlich gleich allen andern Menschen. Das Göttliche in ihm stammt vom Heil. Geist, unter dessen Einfluß er beständig stand. Also ist nach ihnen Christus wesentlich den Propheten gleich und nur gradweise von ihnen unterschieden.

Die Melchisedekianer, wohl eine Abzweigung der Artemoniten, erklären Melchisedek für den Hohenpriester der Engel und himmlischen Geister und Christum nur für dessen Abbild. Wesentlich den Artemoniten gleich ist Paul von Samosata, nur zieht er den Begriff λόγος mit in seine Lehre. Christus ist zwar übernatürlich gezeugt, aber sonst von gewöhnlicher Menschenart (ὡς κοινοῦ τὴν φύσιν ἀνθρώπου γενομένου) und vor der Geburt nicht real, sondern nur in Gottes Vorherbestimmung existierend. In ihm wohnt der λόγος, doch nicht persönlich, aber in besonderer Weise virtuell, zumal als Gnade und Weisheit, wodurch es möglich wird, daß Christus, von Stufe zu Stufe in der Heiligkeit fortschreitend, zur Gottheit erhoben wird.

Die wahre Gottheit Christi leugnen zwar die Patripassianer (Praxeas, Noetus) nicht. Gott wird zwar Mensch in Jesu, aber Vater, Sohn und Geist sind eine Person nach ihrer Meinung; und so sind sie doch von der Schriftlehre weit entfernt. Theodoret sagt von ihnen:[4] Ἕνα φασὶν εἶναι θεὸν καὶ πατέρα, τῶν ὅλων δημιουργόν: ἀφανῆ μὲν ὅταν ἐθέλῃ, φαινόμενον δὲ ἡνίκα ἂν βούληται, καὶ τὸν αὐτὸν ἀόρατον εἶναι καὶ ὁρώμενον, καὶ γεννητὸν καὶ ἀγέννητον: ἀγένητον μὲν ἐξ ἀρχῆς γεννητὸν δε ὅτε ἐκ

[3] *Cf. Haeres., 27, 2,* bei Münscher, a. a. O., S. 255.

[4] *Haeret. fab., lib. III, 3,* bei Münscher, a. a. O., S. 166.

παρθένου γεννηθῆναι ἠθέλησεν. Wesentlich Patripassianer ist Sabellius. Ihm sind Vater, Sohn und Geist identisch. Vater, Sohn und Geist sind nur Offenbarungsweisen (*modi*, heit. Christus ist daher bei ihm nicht nach Weise der Schrift Gott, daher diese Richtung Modalismus genannt wird) der einen Gott- umsoweniger da die göttliche Person Christi nach dessen Erdenleben und Auffahrt in den Himmel nicht fortdauert, sondern die Emanation Gottes, die in ihm war, zieht sich in Gott zurück. Noch deutlicher als Sabellius verfällt Beryll von Bostra, obschon vom Patripassianismus ausgehend, in den krassen Ebionitismus der Artemoniten. Jesus ist ihm ein bloßer Mensch, zu dem der Vater nur in einem besonders innigen Verhältnis steht. Manche Theologen wie Neander rangieren aber Beryll als eigentümlich lehrend zwischen Patripassianer und Artemoniten.

Im vierten Jahrhundert vertritt Arius mit seiner Anhängerschaft den Ebionitismus. Nach Arius ist Christus nicht ewig (ἦν ὅτε οὐκ ἦν , auch nicht dem Vater wesensgleich, sondern geschaffen aus nichts und ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch. Von Arius aus verlief dessen Ketzerei durch mancherlei Schattierungen, von den Homöern, die nur eine Ähnlichkeit, aber nicht Wesensgleichheit Christi mit dem Vater behaupteten, bis ins Extrem der Aetianer, Eunomianer, Anomöer, welche die völlige Unähnlichkeit zwischen dem Vater und Sohn proklamierten, ausgenommen in bezug auf die Wirksamkeit, worin Ähnlichkeit bleibe.

Im Kampf gegen den Arianismus fielen Marcellus von Ancyra und Photinus von Sirmium in den Sabellianismus, ja in den Samosatenismus, Ebionitismus, zurück. Denn Marcellus will den Namen Sohn nur auf die Menschheit bezogen haben. Vor der Menschheit gebe es einen λόγος; aber der sei nicht selbständige Hypostase, sondern nur Gottes Vernunft, welche nach außen wirkend (als λόγος προσφορικός sich in der Weltschöpfung offenbart und endlich in Christo die Menschheit annimmt. Erst von der Menschwerdung an, mit welcher der λόγος eine selbständige Existenz beginnt, hat der Name Sohn ein Recht. Die Sohnschaft und überhaupt das Reich Christi hört mit der irdischen Existenz

Christi auf. So ist nach Marcellus eigentlich Christus ein bloßer, nur unter besonderer göttlicher Einwirkung stehender Mensch. Noch entschiedener samosatenisch ist Photinus. Er lehrt nicht Annahme der Menschheit durch den λόγος, sondern Christus, der nur in Gottes Vorsehung, nicht real ewig ist, ist durch den λόγος aus Maria nur übernatürlich gezeugt, aber wesentlich Mensch wie andere, nur unter Einwirkung des λόγος stehend. Mit Recht setzt daher Cotta[5] die Photinianer unter die Ebioniten.

Mächtig erhebt sich der Ebionitismus zur Zeit der Reformation. Campanus lehrt nur eine Zweiheit, Vater und Sohn, welch letzterer dem Vater wesensgleich, aber doch nicht ewig sei. Der Spanier Mich. Servet[6] erklärt Christum für einen gottbegeisterten Menschen. Vater, Sohn und Geist sind nicht Personen, sondern Namen für verschiedene Offenbarungsweisen (also Modalismus, Sabellianismus). Gribaldo[7] verquickt Arianismus und Tritheismus. Valentin Gentilis[8] war wesentlich Arianer.

Bedeutender als diese sind Lelio Sozzini und sein Neffe Faustus, der vornehmlich in Polen wirkte, wo der Sammelplatz der Antitrinitarier (Gregor Pauli, Blandrata) war. Christus ist ihnen wesentlich Mensch (also ganz ebionitisch), aber übernatürlich geboren (also hier im Einklang mit der ebionitischen Spielart der Nazaräer). Nicht von Natur Gott, wird Christus um seines Gehorsams willen nach der Auferstehung in den Himmel und zu göttlicher Verehrung erhöht. Im *Catechismus Racoviensis*[9] heißt es: *Ea vox, Deus, duobus potissimum modis in scripturis usurpatur. Prior est, cum designat*

[5] In seiner Ausgabe von Gerhards *Loci, tom. IV, dissert. I, § XIX, p. 12.*

[6] Geb. 1511 zu Tudela in Spanien. Erregte Aufsehen durch seine Schrift *De trinitatis erroribus.* 1553 in Genf als Ketzer verbrannt.

[7] Matteo Gribaldo aus Piemont, Rechtsgelehrter in Padua. Kam um 1550 in die Schweiz, verkehrte hier mit Bullinger. Wurde später in Bern verhaftet und zum Widerruf genötigt. Gest. 1564.

[8] Gesinnungsgenosse von Gribaldo und Blandrata, 1566 zu Bern *illum, qui in coelis et in terra omnibus ita dominatur et praeest,* enthauptet.

[9] *Qu. 78, p. 85.*

ut neminem superiorem agnoscat ..... Posterior modus est, cum eum denotat, qui potestatem aliquam sublimem ab uno illo Deo habet, aut Deitatis unius illius Dei aliqua ratione particeps est. Etenim in scripturis propterea Deus ille unus Deus Deorum vocatur (Ps. 50, 1). Atque ea quidem posteriore ratione filius Dei vocatur Deus in quibusdam scripturae locis. Zu beweisen sucht Socin seine Irrlehre:

1. Durch Vernunftgründe. *Dixeras paullo superius Dominum Jesum natura esse hominem, an idem habet naturam divinam? Nequaquam, nam id non solum rationi sanae, verum etiam divinis literis repugnat. Cedo, qui rationi sanae repugnet? Primum ad eum modum, quod duae substantiae proprietatibus adversae coire in unam personam nequeunt, ut sunt mortalem et immortalem esse, principium habere et principio carere, mutabilem et immutabilem existere.*[10] Dagegen: Wenn die Schrift etwas der Vernunft Widersprechendes lehrt, so ist es um dieses Widerspruchs willen keineswegs aus der Lehre zu streichen. Die Vernunft ist nicht Richterin der Schrift (2. Kor. 10, 5).

2. Durch Schriftgründe. *Quod scriptura nobis unum tantum natura Deum proponit, quem superius demonstravimus esse Christi patrem.*[11] Antwort: Durch Beilegung göttlicher Eigenschaften wie Allwissenheit (Joh. 21, 17), Allmacht (Matth. 28, 18), Ewigkeit (Joh. 1, 1), Allgegenwart (Matth. 28, 20) erklärt die Schrift den Sohn für *natura Deum.* Zeugnis für die sozinianisch exegetischen Künste gibt dies, daß sie das ἐν ἀρχῇ (Joh. 1, 1) durch *in principio evangelii* erklären.[12] Balduin[13] sagt darüber witzig: *Quis enim doctorem, antequam docere incipiat, esse oportere ignorat?*

Als ein weiterer Schriftgrund wird angeführt: *Tertio, quod quidquid divinum Christus habeat, scriptura eum patris dono habere aperte doceat.*[14] Dagegen sagt Balduin[15] richtig:

---

[10] *Cat. Rac., qu. 97-98, p. 123 sq.*
[11] *Cat. Rac., qu. 100, p. 128.*
[12] *Cat. Rac., qu. 104, p. 135 sq.*
[13] *Solida Refutatio Cat. Ariani, p. 105.*
[14] *Cat. Rac., l. c.*
[15] *L. c., p. 99.*

Scriptura Christum quidem omnia a Patre habere dicit, sed partim in tempore et ex gratia, de quo dicta allegata ex Matth. 28, 18; Phil. 2, 9; 1. Cor. 15, 27 et haec secundum naturam accepit humanam, partim autem ab aeterno per aeternam suam nativitatem a Patre, qualis est divina ejus natura, secundum quam est unigenitus a Patre (Joh. 1, 14), splendor gloriae ejus et imago substantiae ejus (Heb. 1, 3). Ita distinguit ipse Dei Filius Joh. 5, 26. 27: Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in se ipso; hoc de eo intelligendum est, quod Filius a Patre habet ab aeterno. Nam quid est vitam habere in se ipso, quam esse verum Deum? ..... Dona ergo Filii, quae a Patre habet, divinam ejus naturam tollere non possunt.

Ganz besonders stützen sich die Sozinianer, wie zuvor die Arianer, auf Joh. 14, 28: „Denn der Vater ist größer denn ich". Die Stelle lehrt keinen Wesensunterschied. Die allgemeinste Auslegung ist, daß Jesus so spricht in Ansehung seiner Erniedrigung; vgl. Heb. 2, 9 — so Philippi.[15*] Quenstedt[16] will diese Auslegung mit der andern vielfach vertretenen (Wigand, Hunnius, Gerhard) vereinigen, daß der Herr so spreche in Ansehung seiner menschlichen Natur. Er sagt: *Nobis eorum sententia placet, qui statuunt, Christum se Patre minorem dicere ratione humanae naturae, tam in terminis suae* οὐσίας *quae est et manet minor ipsa Deitate, quam et praecipue quidem in statu voluntariae exinanitionis. Haecque expositio orationi et scopo Christi maxime convenire videtur; comparat enim Christus statum praesentem cum coelesti gloria.*

In der plattesten Gestalt kehrt die ebionitische Irrlehre bei den Aufklärern und vulgären Rationalisten wieder, ganz angemessen der Plattheit dieser Leute, welche z. B. als die einzig der Menschheit nötige Erlösung die von der Bibliolatrie, d. h. von dem Glauben an die Göttlichkeit der Schrift ansahen, und als höchstes Ziel aller Theologie dies er-

---

15* Glaubenslehre, B. 4, 1, S. 449.

16 *Theol. did. pol., pars II, cap. IX, sect. II, qu. VI., f. sol. XVII, p. 374.*

klärten, die Glaubenslehre für den Menschen nutzbar zu machen. Und in der schriftgemäßen Christologie fanden sie nichts Nutzbares für das Hauptinteresse der Menschheit, nämlich die Moral. So bestand die Arbeit der Rationalisten darin, Christum zum bloßen Menschen zu degradieren und zum bloßen Propheten, dem weisen Rabbi von Nazareth, und als Ruhm ihm dies zuzusprechen, daß er allerdings der tugendhafteste aller Menschen und darum das vornehmste Vorbild der Tugend sei. Wie die ganze Christologie der Rationalisten die der Sozinianer ist, so ist es auch ihre Polemik gegen die schriftgemäße Christologie. Sie haben durchaus nichts Neues zu der sozinianischen Begründung der ebionitischen Christologie hinzugebracht. Wegscheider:[17] *Sed universa haec doctrina* (nämlich von der Gottheit Christi), *qualis a theologis per tot discrimina rerum sensim stabilita est, nullius est frugis ad veram virtutem consequendam, immo exempli Jesu Christi ad imitandum nobis propositi vim quam maxime debilitat; praeterea repugnat et sanae rationi* (hier bringt er in *nota b* das oben angeführte sozinianische Argument) *et aliis quibusdam scripturae sacrae effatis certissimis* (z. B. Joh. 1, 18; 1. Tim. 6, 16, wonach Gott Geist sei und also nicht in einer Körperlichkeit sichtbar werden könne); *quam ob rem integrae Christianorum familiae et singuli multi recentioribus praesertim temporibus ab ea* (*sc.* Lehre von der Gottheit Christi) *deflexerunt.* G. Ch. Müller:[18] „So, als Führer und Vorbild aller Menschen will Christus geehrt sein, nicht wie die Herrenhuter und Methodisten tun, welche den Heiland zu Gott machen, an ihn alle Gebete richten, von ihm alle Hilfe und Seligkeit ganz ohne eigene Arbeit und Verdienst erwarten .... O der traurigen, unwürdigen, verderblichen Christolatrie!"

Liegt bei den Aufklärern und Rationalisten die ebionitische Christologie ganz offen vor, so bei den neueren Theologen verschleiert. Schleiermacher, der bekanntlich die Dogmatik als Inhalt des christlichen Bewußtseins resp. Ge-

---

[17] *Inst.*, § *128, p. 417.*

[18] Vom Wahren und Gewissen, Leipzig 1822, B. II, S. 224, bei Wegscheider, a. a. O., S. 419.

meindeglaubens darstellt, setzt Christum als den Urmenschen und die Urbildlichkeit, in welcher die Kraft liegt, der Gemeinde das Gottesbewußtsein mitzuteilen, das er selbst besitzt. Von einem ewigen Sein Christi sagt Schleiermacher nichts, sondern als das Göttliche in Christo erklärt er das Gottesbewußtsein in Christo. Dies ist aber doch nur eine Einwirkung Gottes auf die Menschheit Jesu; und demnach ist Schleiermachers Christus ein wesentlich ebionitischer. Daß Schleiermachers Christologie nicht so ebionitisch wie die rationalistische erscheint, das liegt eben in der Verschleierung durch die aus dem pantheistischen Grunde hervorkommende Phraseologie. In Schleiermachers Bahnen gehen C. H. Weiße, Ewald, Lücke, Bunsen. Sie bleiben dabei stehen, daß das Göttliche in Christo eine Kraft Gottes oder auch nur eine Kraftwirkung sei.

Von Schleiermacher ist die Mehrzahl der neueren Theologen in vielen Stücken abhängig, doch können wir sie hier nicht sofort anschließen, weil teils der ebionitische Zug bei ihnen sehr abgeschwächt ist, teils weil schwere Irrtümer gegen die Vereinigung der beiden Naturen in Christo den Grundzug ihrer Christologien bilden, so daß sie naturgemäß im Anschluß an Nestorianer und Kalvinisten betrachtet werden. Die neuere Theologie *in genere* und Christologie *in specie* ist überhaupt ein solches Konglomerat von Irrtümern aller Art, daß eine Klassifikation oft überaus schwierig ist.

LEHRSATZ II.

Falsch sind alle Christologien, welche die Wirklichkeit und Wahrheit der menschlichen Natur Christi leugnen.

Anmerkung: — So der Doketismus. Hierher gehören vornehmlich die Gnostiker. Nach gnostischer Lehre gestaltet sich die Christologie folgendermaßen: Gott ist der unerforschliche Abgrund (*βυθός*), in den kein Wesen eindringen soll, noch kann. Er thront im Geisterreich (*πλήρωμα*). In diesem ist Friede, bis die *σοφία*, ein Engel des *πλήρωμα*, in Wißbegierde

in den βυθός einzudringen sucht. Es entsteht Verwirrung im πλήρωμα, und um Frieden zu schaffen, wird die σοφία an die äußerste Grenze des πλήρωμα verbannt. Hier fallen die durch ihr Vergehen am meisten verunreinigten Elemente ab und sinken in die Welt (κόσμος) nieder. In dieser gibt es nun zwei Geschlechter von Menschen: 1. Seelenmenschen (ψυχικοί), die recht und schlecht in Ehrbarkeit und gesetzlicher Gerechtigkeit leben und dem Demiurg gehorchen; 2. Stoffmenschen (ὑλικοί), die roh und sittenlos leben unter der Botmäßigkeit der bösen Geister, welche das κένωμα bilden. Die von der σοφία herabgesunkenen Elemente bilden nun ein drittes Geschlecht, die Pneumatiker, welche Sehnsucht nach dem πλήρωμα haben und geistlicher Spekulation fähig sind. Diese will der βυθός erlösen. Aber auch der Demiurg will für sein Geschlecht eine Erlösung schaffen. Er läßt den Menschen Jesus als Erlöser erscheinen, der wohl eine menschliche Seele, aber eine höhere Leiblichkeit als die andere Menschheit hat. Der Demiurg weiß aber nicht, daß in seinem Erlöser Jesus etwas aus dem Geisterreich ist, und noch weniger, daß mit seinem Jesus sich der aus dem Geisterreich gekommene Engel, oder Äon Christus, verbunden hat. Er protegiert seinen Erlöser Jesus, bis er die von demselben ausgehende pneumatische Bewegung merkt. Da läßt er ihn ans Kreuz schlagen. Gerade dadurch wird der Pneumatiker in Jesu frei, erlöst. Der Engel Christus erhebt sich mit diesem aus Jesu befreiten Pneumatiker ins Geisterreich, wohin allmählich alle Pneumatiker aus dem κόσμος gezogen werden. Der Mensch Jesus aber kommt in den Himmel des Demiurg, wohin ihm nach und nach alle Psychiker folgen. Die Menschlichkeit Christi ist hiernach also wesentlich Schein; weder von wirklicher menschlicher Geburt Christi, noch von wahrer Leiblichkeit desselben ist die Rede. So ist es besonders klar bei Marcion zu ersehen, welcher Christum urplötzlich im 15. Jahr des Tiberius als reifen Mann in der Synagoge zu Kapernaum erscheinen läßt.

Die Variationen des Doketismus sind mancherlei. Etliche Doketen (Simon, Kerdon, Marcion) lehren einen völligen Scheinleib, nach andern (Valentin, Basilides) bringt Christus

einen feineren Körper vom Himmel mit, der nur durch Maria hindurchgeht. Theodoret berichtet darüber:[1] *Σίμων καὶ Μένανδρος, Κέρδων καὶ Μάρκιον παντάπασιν ἀρνοῦνται τὴν ἐνανθρώπησιν, καὶ τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν μυθολογίαν καλοῦσιν. Βαλέντιος καὶ Βασιλείδης καὶ Βαρδεσάνης καὶ Ἁρμόνιος καὶ οἱ τούτων συμμορίας δέχονται μὲν τῆς παρθένου τὴν κύησιν καὶ τὸν τόκον; οὐδὲν δὲ τὸν θεὸν λόγον ἐκ τῆς παρθένου προσειληφέναι φασὶν, ἀλλὰ πάροδον τινα δι' αὐτῆς ὥσπερ διὰ σωλῆνος ποιήσασθαι. Ἐπιφανῆναι δὲ τοῖς ἀνθρώποις φαντασίᾳ χρησάμενον καὶ δόξας εἶναι ἄνθρωπον, ὃν τρόπον ὤφθη τῷ Ἀβραὰμ καὶ τοῖς ἄλλοις τῶν παλαιῶν.*

Tertullian[2] beschreibt Valentins Irrlehre mit den Worten: *Christus per virginem non ex virgine editus .... non matrem eam, sed viam passus.*

So auch die Apelliten. Nach dem *appendix* zu *Tert. de praescript. haer. CLI* lehren sie: *Christum neque in phantasmate fuisse, sicut Marcion, neque in substantia veri corporis, ut evangelium docet, sed eo, quod e superioribus partibus descenderet, ipso descensu siderum sibi carnem et aeream contaxuisse.* Diese Teile fielen den verschiedenen Orten, denen sie entstammten, durch die Auferstehung wieder anheim.

Einen Scheinleib legen auch die Manichäer Christo bei. Augustin[3] charakterisiert ihre Lehre folgendermaßen: *Christum non fuisse verum hominem, sed simulatam speciem carnis ludificandis hominis sensibus praebuisse.* Es ist die Konsequenz ihrer Lehre, daß die Materie an sich sündlich sei.

In die Fußtapfen der Manichäer treten im vierten Jahrhundert die Priscillianisten. Ihren Namen haben sie von einem gewissen Priscillian, der, aus einem reichen und angesehenen spanischen Geschlecht stammend, wahrscheinlich durch einen aus Ägypten nach Spanien eingewanderten Manichäer zu manichäischen Ansichten kam. Nach ihm und seinen Nachfolgern hat Christus nur einen Scheinleib.

Apollinaris von Laodicea wollte zwar den Doketen nicht beipflichten, aber er beeinträchtigt doch die menschliche

---

[1] *Ep. 145;* bei Münscher, Dogmengeschichte, B. I, S. 255.

[2] *Adv. Valent. c. 27,* bei Münscher, a. a. O., S. 255.

[3] *De haeres., c. 46.*

Natur Jesu, da er derselben den νοῦς abspricht, an dessen Stelle der λόγος getreten sei. Andere Menschen beständen aus Leib, Seele und Geist, bei Christus sei an Stelle des Geistes (νοῦς) der λόγος getreten. Gegen ihn trat Athanasius[4] auf.

Eine Spielart der Apollinaristen sind die Monotheleten (auf dem 6. ökumenischen Konzil zu Konstantinopel 680 verworfen), welche Christo Leib und Seele zuschreiben, auch nach der Vereinigung von Gottheit und Menschheit, aber nach der Vereinigung lassen sie den menschlichen Willen aufgehoben sein und setzen nur einen gottmenschlichen Willen. Sie lassen also nach der Vereinigung die Integrität der menschlichen Natur nicht bestehen.

Den Irrtum der Apelliten erneuerten die Anabaptisten und die Anhänger des Schwärmers Hofmann. Sie lassen Christum seinen Leib aus dem Himmel mitbringen. Auch Menno Simons[5] scheint den Doketismus vertreten zu haben, denn er sagt: *Si Christus secundum humanam naturam ex carne Mariae esset, ut eruditi dicant, non fuisset verus Dei filius.*

Eine wirklich häretische Neuerung bezüglich der menschlichen Natur Jesu bringen Quäker, Weigelianer und Anhänger des Mystikers Pierre Poiret.[6]. Nach ihnen hat Christus eine doppelte Leiblichkeit. Christus nahm aus der ewigen Jungfrau durch den Heil. Geist einen unsichtbaren, mystischen, himmlischen Leib an und aus Maria einen sichtbaren, damit er bei uns wohnen und uns nützen könne. Ähnlich steht auch Jakob Böhme, der Schuster von Görlitz.

LEHRSATZ III.

Falsch sind alle Christologien, welche keine wahre Vereinigung der Naturen lehren, sondern die Naturen entweder vermischen oder getrennt lassen.

---

[4] *Contra Apollin., lib. II.*

[5] Geb. 1492 in Witmarsum in Friesland, katholischer Geistlicher, der durch Luthers Schriften veranlaßt, sich der Reformation zuwandte, dann aber durch Umgang mit den Wiedertäufern sich zu diesen hinzog. Er sammelte und organisierte die durch Verfolgung zerstreuten Wiedertäufer, die sich dann nach ihm Mennoniten nannten. Er starb 1559.

[6] Reformierter Theologe und Mystiker, geb. 1646 zu Metz, gest. 1719.

Anmerkung: — Die Vermischung, die eigentlich geschichtlich später auftrat als die Trennung, und zwar bei den Monophysiten, betrachten wir zuerst. Eutyches (ein Archimandrit eines Klosters bei Konstantinopel) wird von Bischof Eusebius von Doryläum in Phrygien auf einer Synode zu Konstantinopel (448) als Apollinarist und Valentinianer angeklagt. Nach den Akten des Konzils lehrt er:[1] Μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ θεοῦ λόγου τουτέστιν μετὰ τὴν γέννησιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μίαν φύσιν προσκυνεῖν. καὶ ταύτην θεοῦ σαρκωθέντος καὶ ἐνανθρωπήσαντος. Er lehrt also nach der Menschwerdung nur eine Natur. Er bestritt, daß er gelehrt habe, Christus habe seine Menschheit aus dem Himmel mitgebracht, sagt aber doch, Christus habe nicht dasselbe Fleisch wie wir:[2] Τὸν Χριστὸν, τέλειον θεὸν εἶναι καὶ τέλειον ἄνθρωπον τὸν γεννηθέντα ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας, μὴ ἔχοντα σάρκα ὁμοούσιον ἡμῖν. Er nahm dies zurück, aber die Lehre von zwei Naturen auch nach der Vereinigung wollte er nicht annehmen. Er stand in voller Übereinstimmung mit Cyrill von Alexandrien, wie dessen Brief an Acacius zeigt:[3] Δύο μὲν φύσεις ἡνῶσθαι φαμεν, μετὰ δέ γε τὴν ἕνωσιν, ὡς ἀνῃρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς, μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν υἱοῦ φύσιν ὡς ἑνὸς, πλὴν ἐνανθρωπήσαντος καὶ σεσαρκωμένου. Das *ex duabus naturis* wollten die Monophysiten gelten lassen, aber nicht das *in duabus naturis*. Acacius beschreibt die monophysitische Stellung mit den Worten:[4] *Unum asserimus filium, et, ut patres dixerunt, unam naturam verbi incarnatam.* Trotz der gewaltsamen Verteidigung durch Dioscur wurde der Monophysitismus durch die Synode von Chalcedon (451) verworfen. Sie bezeichnet in ihrem Dekret[5] Christum als ἐκ δύο φύσεων ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως. ἀχωρίστως γνωριζόμενον οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως. aus zwei unvermischten und ungetrennten Naturen bestehend, die beide ihre ursprünglichen Idiome behalten.

Die Trennung der Naturen haben wir im Nestoria-

---

[1] Bei Münscher, Dogmengeschichte, B. I, S. 300 f.
[2] Münscher, a. a. O., S. 301.
[3] Münscher, a. a. O.
[4] *Ep. Acacii ad Successum,* bei Münscher, a. a. O.
[5] Bei Münscher, a. a. O., S. 305.

nismus und den verwandten Theorien desselben. Zuerst spricht denselben aus ein Freund des Nestorius, nämlich der Presbyter Anastasius, der in einer Predigt 428 sagt:[6] Θεοτόκον τὴν Μαρίαν καλείτω μηδείς. Μαρία γὰρ ἄνθρωπος ἦν, ὑπὸ ἀνθρώπου δὲ θεὸν τεχθῆναι ἀδύνατον. Geradeso sprach sich Nestorius selsbt aus. In seinem *sermo I.*[7] sagt er zur Widerlegung des Begriffs θεοτόκος dies: *Non peperit creatura eum, qui est increabilis, non recentem de virgine Deum Verbum genuit pater. In principio enim erat verbum, sicut Johannes ait. Non peperit creatura increabilem, sed peperit hominem, deitatis instrumentum. Non creavit Deum Verbum Spiritus Sanctus, ... sed Deo Verbo templum fabricatus est, quod habitaret, ex virgine .... Propter utentem illud indumentum, quod utitur, colo, propter absconditum adorans, quod foris videtur. Inseparabilis ab eo, qui oculis paret, est Deus, quomodo igitur ejus, qui non dividitur, honorem ego et dignitatem audeam separare. Divido naturas, sed conjungo reverentiam.* Hier spricht er aus, daß Maria nicht das Wort (λόγος) geboren hat, sondern den Menschen, das *instrumentum deitatis* und daß er die Naturen getrennt lasse (*N. B.* was etwas anders ist als die Naturen unterscheiden). Er will Maria wohl χριστοτόκος nennen, aber nicht θεοτόκος Im *Sermo II.* sagt er: Θεοδόχον *dico, non* θεοτόκον, δ *litteram, non* κ *exprimi volens.* Nur mit gewisser Beschränkung, nämlich unter Trennung der Naturen, dürfe man sagen, daß Maria den Sohn gebar:[8] Υἱὸν γὰρ ἐγέννησε θεοῦ καὶ ἡ χριστοτόκος παρθένος, ἀλλ' ἐπειδήπερ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διπλοῦς ἐστι κατὰ τὰς φύσεις οὐκ ἐγέννησε μὲν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀλλ ἐγέννησε τηι᾽ ἀνθρωπότητα, ἥτις ἐστιν᾽ υἱὸς διὰ τὸν συνημμένον υἱον᾽. Zwar auseinander will er die Naturen nicht reißen, denn: Ὁ θεὸς λόγος ... μετὰ τὴν ἀνάληψιν οὐ δυναται καλεῖσθαι κεχωρισμένως υἱὸς, ἵνα μὴ δύο υἱοὺς δογματίζωμεν. Aber die Vereinigung der Naturen soll nur parastatisch oder assistierend sein, indem die göttliche Natur dem schon formierten Men-

---

[6] Bei Münscher, a. a. O., 283 f.

[7] *Sermones III Nestorii.* Übersetzung des *Marius Merator,* bei Münscher, a. a. O., S. 284.

[8] Griechische Fragmente der Reden des Nestorius, bei Münscher, a. a. O., S. 285 f.

schen Jesus sich verbindet und ihm durchs ganze Leben beisteht. Die Vereinigung soll nur ἀσύγχυτος συνάφεια sein: Ομολογῶμεν τὸν ἐν ἀνθρώπῳ θεὸν, σέβωμεν τὸν τῇ θείᾳ συναφείᾳ τῷ παντοκράτορι θεῷ συμπροσκυνούμενον ἄνθρωπον. Was darüber hinausgeht, ist Vermischung:[9] *Conjunctionis igitur confiteamur dignitatem, naturas autem et substantias duplices (non duplico), alioquin invenietur Verbum Deus esse Sancti Spiritus creatura. .... Fugiamus igitur hujus confusionis errorem.*

Gegen Ende des achten Jahrhunderts vertraten die Adoptianer die Nestorianische Irrlehre. Felix von Urgella wird von Elipandus von Toledo gefragt, ob Jesus nach der menschlichen Natur nur *filius Dei adoptivus* und nach der göttlichen Natur Gottes eigener Sohn sei, und antwortet, daß man diese Unterscheidung mit Recht mache. Also purer Nestorianismus. Entschieden so spricht er sich aus in seinem Brief an Alcuin:[10] *Nos .... confitemur et credimus, Deum Dei filium ante omnia tempora sine initio ex patre genitum, ... non adoptione, sed genere; neque gratia, sed natura .... pro salute vero humani generis .... visibile corpus adsumens de virgine .... secundum traditionem patrum confitemur et credimus, eum factum ex muliere, factum sub lege, non genere esse filium Dei, sed adoptione; neque natura, sed gratia.* Seine Beweise sollten Joh. 14, 28, auch Luk. 1, 80 und Joh. 1, 14 sein und daneben Ausdrücke der Mozarabischen Liturgie, z. B. aus der Himmelfahrtsmesse: *Hodie salvator noster post adoptionem carnis sedem repetit deitatis.* Er faßt (in demselben Brief an Alcuin) sein Bekenntnis in die Worte: *Credimus igitur et confitemur Deum Dei filium, lumen de lumine, Deum verum ex Deo vero, ex patre unigenitum sine adoptione; primogenitum vero in fine temporis, verum hominem assumendo de virgine in carnis adoptione; unigenitum in natura, primogenitum in adoptione et gratia.* Dies ist klare Trennung der Naturen. So fern ein menschliches Adoptivkind dem Wesen des menschlichen Vaters bleibt, so fern bleibt die Menschheit in Christo der Gottheit. Daher warfen mit Recht

---

[9] *Sermo II, p. 73,* bei Münscher a. a. O., S. 285.

[10] *Epist. Episc. Hisp. ad Episc. Galliae,* bei Münscher, a. a. O., B. II, S. 81.

die Kirchenväter, vorab Alcuin, dem Felix Nestorianismus vor. Alcuin erklärt in seiner Hauptschrift *Libri VII contra Felicem Urgelitanum:*[11] *Sicut Nestoriana impietas in duas Christum dividit personas propter duas naturas, ... ita et vestra indocta temeritas in duos eum dividit filios, unum proprium, alterum adoptivum.*

Mit vollem Rechte wird auch die kalvinistische Theologie des Nestorianismus angeklagt. Derselbe tritt schon bei ihr in der Lehre von der *incarnatio* hervor. Richtig lehren die Kalvinisten von der *incarnatio,* daß der λόγος eine unpersönliche menschliche Natur in die persönliche Einheit mit sich aufgenommen habe, und daß diese Einheit sein solle ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως; aber falsch wird sofort vom Verhältnis der beiden Naturen gelehrt, daß die menschliche Natur nur in der Hypostase des λόγος existiert, der λόγος aber nicht nur in der menschlichen Natur, sondern auch außerhalb derselben sei. Im Heidelberger Katechismus[12] heißt es: *Nam cum divinitas comprehendi non queat et omni loco praesens sit, necessario consequitur, esse eam quidem extra humanam naturam, quam assumsit, sed nihilominus esse in eadem eique personaliter unitam permanere.* Calvin:[13] *Etsi in unam personam coaluit immensa verbi essentia cum natura hominis, nullam tamen inclusionem fingimus. Mirabiliter enim e coelo descendit filius Dei, ut coelum tamen non relinqueret; mirabiliter in utero virginis gestari, in terris versari et cruce pendere voluit, ut semper mundum impleret, sicut ab initio.* Sam. Maresius:[14] *Sic* λόγος *naturam humanam sibi univit, ut totus eam inhabitaret et totus quippe immensus et infinitus extra eam sit.* Das ist volle Nestorianische Trennung.

Dies zeigt sich weiter in der kalvinistischen Lehre von der *conceptio.* Als dritter Akt derselben wird zuerst richtig die *assumptio humanae naturae in unionem personae filii* aufgestellt, dann aber kommt sofort der Nestorianische Irrtum zur

---

[11] *Lib. I, cap. XI,* bei Münscher, a. a. O., S. 83.
[12] 48, bei Heppe, Dogmatik, S. 305.
[13] *Instit., lib. II, cap. XIII, 4, p. 313.*
[14] *Systema breve universae theol., Genev. 1662,* 118, bei Heppe, a. a. O., S. 305.

Geltung durch die Erklärung, daß die Menschheit nicht ein Teil der Person des λόγος werde, sondern nur ein dienendes Organ, Werkzeug und Medium der Lebenswirkung des λόγος. Polanus:[15] *.Est autem caro Christi* ἐνυπόστατος, *subsistens in persona ejus, non tanquam pars adaequata aut analogica ad personam, sed tanquam instrumentum pertinens ad unitatem hypostaseos, vel tanquam res quaedam in principio suo subsistens et ad finem suum per principium illud suum ordinata.* Heidegger:[16] *Unde* ἀνθρώπινον ὄργανον *et* πρόσλημμα *assumptum vel adjunctum veteres appellant (sc. humanam naturam Christi); illud ratione operationis, hoc ratione essentiae* (also reine συνάφεια nur). Hieron. Zanchius:[17] *Quam ob causam etiam non veremur sic loqui, Christum constare iam divina et humana natura in unitatem personae assumptae, atque ex iis quodammodo compositum esse.* Nur gewissermaßen verhält sich die menschliche Natur zum λόγος als integrierender Teil, in Wahrheit ist sie nur ὄργανον und *instrumentum.*

Am deutlichsten sprechen die Kalvinisten ihren Nestorianismus aus in ihren Erklärungen über die *unio naturarum.* Zwar sagen sie (Caspar Olevianus[18]), daß beide Naturen in Christo seien *ita copulatae, ut ambae hae sint unus Christus,* aber sofort machen sie einen irrigen Unterschied zwischen *unio mediata* und *immediata,* nämlich: *Unio immediata est inter personam* τοῦ λόγου *et naturam humanam, mediata est inter naturam divinam et humanam* (Wendelinus[19]). Nach letzterer *unio* sind die Naturen so geeinigt, daß die *proprietates* der beiden Naturen in der einen Person unvermischt vorhanden sind, daß also die göttlichen unendlich und die menschlichen endlich bleiben. Zanchius:[20] *Sic et humana*

---

[15] *Syntagma theol. christ., VI,* 16, bei Heppe, a. a. O., S. 310.

[16] *Corpus theol., XVII,* 36, bei Heppe, a. a. O.

[17] *De religionis christianae fide,* 48, bei Heppe, a. a. O.

[18] *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos, Genev. 1585,* 38, bei Heppe, a. a. O., S. 297.

[19] *Christ. theol. systema majus, Cassell. 1556, I, XV,* 3, bei Heppe, a. a. O.

[20] *L. c.,* 49, bei Heppe, a. a. O., S. 312.

(natura) suas (proprietates) retinens (nämlich in der *unio*) *maneat creata, finita, certisque finibus terminata; et sicut divina suam habet voluntatem et potentiam, qua Christus ut Deus vult et operatur, quae Dei sunt, sic humana suam, qua idem Christus ut homo vult et operatur, quae hominis sunt; usque adeo, ut Christus, sicut qua Deus est, non vult et operatur voluntate et potentia humana, sic neque idem, qua homo est, velit et operatur voluntate ac potentia divina.* Dies ist vollständige Trennung der Naturen. Die menschliche Natur hat nicht Teil an den Eigenschaften der göttlichen. Das kann auch nicht sein, lehren die Kalvinisten, denn: *Finitum non est capax infiniti.*

Ausdrücklich verwerfen die Kalvinisten auch jede reale Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur. Mitgeteilt werden derselben zwar besondere Gnadengaben (so die *gratia* der *unio* mit dem λόγος, eine *eminentia super creaturas,* auch besondere *gratiae habituales:* Erkenntnis, Macht, Weisheit), aber diese sind alle *dona finita.* Es gibt zwar nach kalvinistischer Lehre eine gewisse *communicatio idiomatum,* sofern die *proprietates utriusque naturae coincidunt in una eademque persona, eoque etiam de persona enunciantur* (Petrus van Mastricht[21]), aber sie ist nur in Ansehung der Person real, in Ansehung der Naturen durchaus verbal, Redefigur ohne sachlichen Gehalt. Bucanus:[22] Κοινωνία ἰδιομάτων .... *est* .... *praedicatio alternata, qua* ....*quod unius naturae in Christo proprium est, non alteri naturae, sed personae tribuitur ex altera natura sive divina, sive humana denominatae.* Wendelin:[23] *Agnoscimus in Christo habitare omnem plenitudinem divinitatis* σωματικῶς, *si communicatio intelligatur tam naturarum, quam idiomatum facta in persona per unionem, non in naturis invicem, ita ut natura una alteri sit communicata una cum suis*

---

[21] *Theoretico-practica theol., Traiecti ad Rhen. 1714, V, IV,* 12, bei Heppe, a. a. O., S. 299.

[22] *Institutiones theol. s. locorum communium christianae religionis Analysis. Genev. 1609,* 19, bei Heppe, a. a. O., S. 317.

[23] *Collatio doctrinae christ. Reformatorum et Lutheranorum, Cassell. 1660,* 69, bei Heppe, a. a. O.

idiomatibus. Joh. Piscator:[24] *Communicatio idiomatum est nihil aliud quam synecdoche* (also Redefigur), *qua quod unius naturae in Christo proprium est, attribuitur ipsi personae denominatae a natura altera.*

Ganz ausdrücklich wird noch im besonderen die Mitteilung der *omnipraesentia* an die Menschheit Jesu verworfen. Benedict Aretius[25] sagt: *Veritas humani corporis non fert ubiquitatem* (dies Wort als Bezeichnung der *omnipraesentia* ist eine Erfindung der Kalvinisten), *Christi corpus manet* περίγραπτον (Matth. 28, 6; 26, 11). *Veniet ex coelo, ergo nondum adest.* Sehr scheinbar! Aber die Schrift spricht vom Kommen, sofern es sichtbar geschieht.

Kalvinistisches Hauptargument ist: *Finitum non est capax infiniti.* Also ist keine Mitteilung göttlicher Majestät an die menschliche Natur möglich. Konsequenz ist: Christus kann nur als gottbegeisterter Mensch dargestellt werden, der mystisch mit Gott geeint ist. An sich betrachtet macht das obige philosophische Argument das Unendliche selbst endlich. Denn wenn das Unendliche nicht kann vom Endlichen aufgenommen werden, so hat es am Endlichen eine Grenze, und wird damit selbst endlich und begrenzt. Theologisch haben unsere Dogmatiker dies so gebracht: Wenn das Endliche schlechthin das Unendliche nicht fassen kann, so macht man das Endliche Gott gegenüber gleichsam selbständig und nimmt Gott die volle Mächtigkeit über seine Kreatur. Schon Brenz sagt gegenüber dem obigen kalvinistischen Axiom: *Tantam esse rerum capacitatem, quantam esse Deus vult.* Er verwirft damit, daß die in dem endlichen Wesen der menschlichen Natur an sich gesetzten Schranken auch für Gott solche seien. Wenn dagegen die Kalvinisten sagen, daß auch Gott selbst dem menschlichen Leibe nicht eine demselben widersprechende Existenzweise geben könne, so sagt Brenz, daß der Wille Gottes die Natur der Dinge sei; es ist, wie Gott will. So könne auch nichts der Natur widersprechend sein, was Gott setze, oder was wirklich nur bleibt, Gott selbst ist an gewisse Sätze über das Wesen der Dinge

---

[24] *Aphorismi doctrinae christ., Herb. 1592, p. 54,* bei Heppe, a. a. O.
[25] *Examen theol.,* 129, bei Heppe, a. a. O., S. 321.

gebunden. Man müsse zwischen Substanz und Eigenschaften unterscheiden. Erstere kann man nicht ändern, ohne das Wesen zu ändern; die Eigenschaften können geändert werden ohne Änderung des Wesens. So ändert die Mitteilung der *majestas divina* an die menschliche Natur Christi nicht das Wesen der Menschheit Jesu, sondern vermehrt nur deren Eigenschaften.

Die Kalvinisten suchten nun die lutherischen Dogmatiker mit ihren eigenen Sätzen zu schlagen, so mit der Lehre, daß nicht alle göttlichen Eigenschaften auf die menschliche Natur übertragen würden, z. B. nicht Unendlichkeit, Ewigkeit. Nun sei aber zwischen Wesen und Eigenschaften und zwischen Eigenschaften untereinander kein realer Unterschied, also würde mit den Eigenschaften das Wesen selbst mitgeteilt und es müßten alle, nicht nur gewisse, mitgeteilt werden. Die Widerlegung dieses Arguments besteht darin, daß die lutherischen Dogmatiker alle göttlichen Eigenschaften mitgeteilt werden lassen, nur setzen sie einen verschiedenen Modus der Mitteilung, für die einen einen mittelbaren, für die andern einen unmittelbaren. Quenstedt[26] sagt zur Widerlegung dieses Einwurfs auch dies, daß man unterscheiden müsse zwischen den Idiomen, sofern sie innerhalb des einfachen Wesens Gottes selbst betrachtet werden, und sofern sie in ihrer Wirksamkeit nach außen betrachtet werden. Bei ersterer Betrachtung sind sie ein Ungetrenntes und ist kein realer Unterschied zwischen ihnen; aber bei letzterer Betrachtung, sofern ihre Wirkungsweisen nach außen in Regierung der Kreaturen verschieden sind, berechtigen sie zu einer gewissen Unterscheidung. Dieser Unterschied liegt vor Augen in der Schrift, und so können wir ihn auch nicht außer Augen setzen und unterschiedslos von den Eigenschaften reden. Dies, sagt Quenstedt, sei entgegenzusetzen dem Argument von Sohnius, Sadeel und Piscator, daß der Menschheit alle oder keine Eigenschaften mitgeteilt werden müssen; da ihr aber die Ewigkeit z. B. nicht mitgeteilt sei, so seien ihr überhaupt keine göttlichen Eigenschaften mitgeteilt. Quenstedts Erwiderung ist auch genügende Wider-

[26] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. I, sect. II, qu. X, obj. dial. III, p. 165.*

legung dieses kalvinistischen Arguments.

Die Schrift erklärt die ganze Fülle der Gottheit als wohnend in Christo und legt der menschlichen Natur zwar nicht mit besonderen Worten immanente Eigenschaften wie Ewigkeit und Unermeßlichkeit bei, wohl aber transzendente Eigenschaften wie Allmacht, Allwissenheit; sie äußert sich also selbst über die Eigenschaften, die an sich gleich sind, in bezug auf ihre Mitteilung an die Menschheit Jesu in unterschiedener Weise und verfährt ganz und gar nicht nach kalvinistischer Philosophie, daß weil einige Eigenschaften wie Ewigkeit nicht unter Angabe eines bestimmten Modus der menschlichen Natur Jesu beigelegt werden, gar keine ihr beigelegt werden.

Die obige Unterscheidung von Quenstedt ist auch anzuwenden gegen das Argument, daß, weil Wesen Gottes und Eigenschaften Gottes *realiter* dasselbe seien, so müsse mit den göttlichen Eigenschaften auch das göttliche Wesen mitgeteilt werden. Denn so wahr es ist, daß Wesen und Eigenschaften Gottes *realiter* identisch sind, so sagt doch die Schrift verschiedenartiges Verhalten und Wirken Gottes aus und bezeichnet dieses eigenschaftlich als Weise (gerecht usw.), und unterscheidet es so von Gott selbst. Das liegt wieder in der Schrift vor Augen und ist mithin als etwas Wirkliches nicht außer Augen zu setzen. Und wenn dies Verhalten Gottes der Menschheit Jesu nach der Schrift unter dem Namen der Eigenschaften als mitgeteilt gelehrt wird, so wird dadurch so wenig erklärt, daß das Wesen Gottes selbst als an die menschliche Natur mitgeteilt sei, als die Schrift das Verhalten, Wirken Gottes, das sie als Eigenschaften darstellt, mit dem Wesen Gottes selbst identifiziert. Übrigens ist auch daran zu denken, daß Mitteilung des Wesens der Gottheit an die Menschheit Jesu nicht *simpliciter* geleugnet werden darf, sonst würde man doch das Wohnen der Fülle der Gottheit in Jesu verwerfen, denn dies Wohnen ist doch nicht ein nestorianisch äußerliches Nebeneinander, sondern ein inniges Ineinander (*perpetratio*, περιχώρησις). Wir halten nur dabei dies fest, daß das Wesen der Gottheit in Jesu Menschheit nicht οὐσιωδῶς, *essentialiter*, wohnt, sondern *personaliter*, oder *unione personali*, ὑποστατικῶς mitgeteilt ist. Allgemein charakteristisch ist für

die kalvinistischen Dogmatiker, daß sie die lutherische Christologie stets arg entstellt (als Monophysitismus) geben, worin viele neuere Theologen ihre getreuen Nachfolger sind.

Von den neueren Theologen stehen äußerst wenige (Philippi, Rohnert) auf dem Boden der lutherischen schriftgemäßen Christologie; die meisten stehen auf dem Boden der Vernunftspekulation und wollen zwischen Schrift und Philosophie vermitteln (Vermittlungstheologen). Selbstverständlich sind unter ihnen die mannigfachsten Spielarten vertreten. Nominell gehören manche der reformierten, manche der lutherischen Kirche an, tatsächlich weder der einen noch der andern. Meist sind sie Schüler von Schleiermacher, oder vertreten wenigstens Ideen desselben. So Rothe, Dorner, Ebrard (ref.), Geß (ref.). Die neuere Theologie rühmt sich eines Zweifachen:

1. Sie will mit der Menschheit Jesu und sodann mit der Erniedrigung einen rechten Ernst machen.

2. Sie will eben dadurch die christologischen Ansätze früherer Zeit zur Vollendung bringen; denn was die rechtgläubige und sonderlich die lutherische Kirche (Chemnitz usw.) in systematischer Darstellung der Christologie geliefert hat, sind nach der bescheidenen Kritik der neueren Theologie Ansätze, Anfänge.

In bezug auf den ersten Punkt ist ein Haupttheorem der neueren spekulativen Theologie dies, daß abgesehen vom Sündenfall Christus als der zweite Adam gekommen, um die mit dem ersten Adam unvollendet gebliebene Menschheit zu vollenden und zur Gottmenschheit zu erheben. Christus wäre doch, auch wenn kein Sündenfall geschehen, gekommen. Er ist sündlos geboren, und in steter Entwicklung geht bei ihm die Gottheit in die Menschheit und die Menschheit in die Gottheit ein. Das ist die Menschwerdung Gottes, oder, was dasselbe ist, die Gottwerdung des Menschen. Dieser ganze Entwicklungsprozeß in Christo endet mit dem Opfertode. Damit tritt die absolute Vergeistigung Christi ein, und damit wird der zweite Adam der prinzipielle Lebensmittelpunkt der Menschheit, das Zentralindividuum, in dessen Lebensprozeß nun die Menschheit

eingeht und so zur Gottmenschheit auch gelangt. Mit seiner Vollendung im Opfertode ist der zweite Adam schlechthin Gott. Aber Gott ist noch nicht schlechthin der zweite Adam, aber er wird es durch die nun folgende Entwicklung. Durch seinen beseelten Leib, d. h. durch den Heil. Geist, wirkt der zweite Adam auf die Menschheit und zeugt sie aus der Materie um in den Geist. Wenn er die Vollzahl der Menschheit so sich vollkommen angeeignet hat, dann ist die Menschwerdung Gottes vollendet und damit zugleich die Schöpfung des Menschen. Dies ist die Theorie von Rothe. Wenn dieselbe nicht pantheistisch gemeint ist, und das will Rothe nicht, dann ist die Gottwerdung der Menschheit nur neue Phrase für das, was man nach der Schrift längst *unio mystica*, die Vereinigung der Gläubigen mit Gott, nennt; und folgerichtig, da in Christo wesentlich ja nichts anders als in der ganzen gottwerdenden Menschheit ist, so haben wir einen Christus, der nichts als eine Art Prophet ist, — kurz, wir haben eine nestorianische Christologie.

Dasselbe gilt auch von der sehr ähnlichen sog. christlichen Theorie Dorners. Christus ist die Stätte der göttlichen Offenbarung; darum darf er auch nicht ein Einzelsubjekt sein wie alle Menschen, sondern er ist Zentralmensch und so das gottempfängliche Weltzentrum. In ihm faßt der Logos die ganze Menschheit zusammen. Damit geschieht die Vollendung der Welt. So gewiß, sagt Dorner, wie diese Lehre von Christo als gottempfängliches Weltzentrum die Schriftlehre sei, so gewiß sei Schriftlehre, daß auch ohne den Sündenfall Christus hätte kommen müssen. Diese ganzen Theorien sind nichts anders als die platte rationalistische Lehre von der Vervollkommnung der Seele durch Unterdrückung der Sinnlichkeit nach einem vorgestellten Ideal, aufgeputzt mit stark nach Gnostizismus riechenden, hochtönenden Phrasen. Die greulichen Irrtümer derselben liegen auf der Hand. Geleugnet wird die Vollkommenheit der ersten Schöpfung, geringgeachtet die Sünde und verleugnet die klare Schriftaussage, daß der Fall der Menschheit die Ursache des Kommens Christi ist (Matth. 20, 28; Joh. 3, 16; Gal. 4, 4. 5; 1. Joh. 4, 10. 14). Verachtet wird als einziger Grund des Lebens mit

Gott die Rechtfertigung und an ihre Stelle die Heiligung gesetzt (wenn nicht gar ein pantheistischer Prozeß); zum bloßen gottbegeisterten Menschen wird ganz ebionistisch-nestorianisch Christus, wahrer Gott und Mensch in einer Person, herabgesetzt, ganz abgesehen von der greuelhaften Behauptung der beiden genannten Theologen, daß wesentlich die göttliche und menschliche Natur eins seien.

Was den zweiten Punkt, die Vollendung der Lehre von der Erniedrigung, anlangt, so wird von den neueren Theologen im allgemeinen darunter eine Selbstbeschränkung und Selbstentäußerung des λόγος, eine κένωσις, verstanden. Man bezeichnet sie daher insgesamt als Kenotiker. Es sind aber unter ihnen zahlreiche Variationen der Kenosis, z. B. bei Thomasius, Delitzsch, v. Hofmann, Ebrard, Liebner, Geß, Lange, Kahnis, Steinmeyer, Sartorius, Gaupp u. and. Alle lehren, daß die sämtlichen göttlichen Eigenschaften erst in der Erhöhung der menschlichen Natur mitgeteilt werden. Bei der Menschwerdung hat sich der Logos freiwillig entäußert, entweder nur der relativen Eigenschaften (Thomasius, Sartorius), oder aller (Geß, Gaupp, Liebner, Hahn, Ebrard). Nach Geß legt der Logos alle Gottgleichheit ab und geht gleichsam als göttliche Persönlichkeit unter in Bewußtlosigkeit und erwacht als menschwerdende Persönlichkeit. Darum kann die Menschheit des Sohnes auch keine menschliche Seele haben; der entäußerte Logos ist die menschliche Seele Jesu. Daß der Logos Fleisch wird, heißt: Er läßt göttliches und ewiges Bewußtsein erlöschen, um es als menschliches und nach Maßgabe des Leibesorganismus sich entwickelndes wieder zu erhalten. Hier haben wir, abgesehen von der undenkbaren Trennung von Wesen und Eigenschaften in Gott, eigentlich keine Menschwerdung, sondern eine Verwandlung Gottes in die Menschheit, was schon der Bibellehre von Gott überhaupt (Unveränderlichkeit) und von der Gottmenschheit Christi widerspricht. Der Christus von Geß ist in der Erniedrigung Mensch, in der Erhöhung Gott.

Dasselbe Fündlein tischen mit veränderten Phrasen Gaupp,

Liebner, Hahn, v. Hofmann auf mit der Erklärung, daß der Logos sich in eine menschliche Daseinsweise verkleidet habe, aufgehört habe, Gott zu sein, um Mensch zu sein, und Ebrard mit der Lehre, daß sich der Logos zu einer menschlichen Seele erniedrigt habe.

Die neueren Theologen sehen immer geringschätzend auf die Exegese der alten lutherischen Dogmatiker und rühmen die ihre, aber sie haben alle nicht genug exegetischen Scharfblick, um zu sehen, daß Phil. 2, 5-7 das Subjekt der Entäußerung nicht der λόγος ἄσαρκος, sondern ἔνσαρκος ist.

Übrigens fehlt es unter den neueren Theologen nicht an Vertretern des alten platten, vulgären Rationalismus, nur natürlich nicht mit der offenen, ehrlichen Sprache der Rationalisten, sondern aufgeputzt mit modernen, hochklingenden Phrasen voll anscheinend tiefen Gehalts. Es sind hier Schenkel und seine Nachtreter gemeint. In Christo ist das Urbild der Menschheit geschichtliche Wirklichkeit geworden. Nach der Schrift habe Christus nur insofern ewig präexistiert, als Gott ihn von Ewigkeit erwählt hat, die Idee der Menschheit geschichtlich darzustellen. Da dies Urbild der Menschheit Gottes ewiger Gedanke ist, so ist der Mensch Christus die persönliche Selbstoffenbarung Gottes, und insofern ist Gott selbst in Christo Mensch geworden, insofern ist Christus der vollendete Gottmensch. Dies ist in Wahrheit nur neu aufgeputzt die alte rationalistische Lehre, daß Christus das göttliche, vollkommene Tugendideal ist, dem wir nachstreben müssen.

III. Lehrstück.

Von den Aemtern Jesu Christi.

(*De officio triplici Christi.*)

---

§ 48.

Von den Aemtern Jesu im allgemeinen.

(*De officio triplici Christi in genere.*)

LEHRSATZ:

Das ganze Mittleramt Jesu ist nach der Schrift ein lehrendes, versöhnendes und regierendes, oder: Der Mittler hat das dreifache Amt eines Propheten, Priesters und Königs.

Anmerkung: — Wir reden von einer Einteilung des ganzen Mittleramtes. Den Namen Mittler gibt die Schrift auch Mose (Gal. 3, 19), aber vor allem Christo (1. Tim. 2, 5; Heb. 8, 6; 9, 15; 12, 24, vgl. 7, 22: ἔγγυος). In den Stellen, die von Christo handeln, geht der Begriff „Mittler" (μεσίτης) zweifellos allein auf das Leiden und Opfer, also auf das hohepriesterliche Amt. Wenn wir also von einer Einteilung des Mittleramtes *(officium mediatorium)* reden, so brauchen wir den Begriff in weiterer Beziehung als die Schrift. Diese aber berechtigt uns dazu durch Anwendung des Begriffs auf Mose, der kein Versöhner war.

Ganz nach der Schrift ist es, von drei Ämtern Christi zu reden, denn die Schrift bezeichnet den Messias als Propheten (5. Mose 18, 18; Matth. 13, 57; Luk. 13, 33; Joh. 6, 14; Apg. 3, 22), als Hohenpriester (Ps. 110, 4; Sach. 3, 1; Heb. 4, 14; 5, 6; 6, 20; 7, 17. 21; 8, 4; 10, 21) und als König (Ps. 2; Ps. 45; Ps. 72; Matth. 21, 5; 25, 34. 40; Luk. 19, 38; Joh. 1, 49; 12, 13; 19, 19; 1. Tim. 1, 17; Off. 17, 14; 19, 16).

Schon Kirchenväter wie Augustin, Eusebius deuten diese Einteilung an. Der letztere nennt Christum den einigen Hohenpriester aller, den einigen König der ganzen Schöpfung, den einigen Erzpropheten des Vaters unter allen Propheten. Im Zeitalter der Reformation kam man allmählich zur Aufstellung der drei Ämter. Melanchthon hebt das

königliche Amt hervor, Strigel das hohepriesterliche, wozu er auch das prophetische rechnet, weil die alttestamentlichen Priester auch das Gesetz lehrten. So kam es, daß die älteren Dogmatiker zunächst nur zwei Ämter, *officium regium* und *sacerdotale*, aufstellen, zum letzteren das *propheticum* ziehend.

So finden wir es bei Heerbrand:[1] *De regno et sacerdotio Christi.* Reformierte Theologen stellen schon seit Calvin die drei Ämter auf; vgl. Calvin:[2] *Statuendum hoc principium est, tribus partibus constare, quod ei injunctum a patre munus fuit. Nam et propheta datus et rex et sacerdos.* Auch Gerhard[3] stellt zwei Ämter auf: *Officium Christi vulgo triplex statuitur: propheticum, sacerdotale et regium, quod tamen revocari potest ad duo membra, ita, ut duplex Christi statuatur officium, sacerdotale et regium. Sacerdotis enim est non solum sacrificare, orare, intercedere et benedicere, sed etiam docere, quod ad propheticum officium referunt.* Es ist bekanntlich bei Gerhard sehr hervortretend, die früheren Dogmatiker untereinander und auch mit denen seiner Zeit auszugleichen.

Wie die Zeit der Aufklärung das Gebäude der alten bekenntnismäßigen Theologie überhaupt abzubrechen begann, so ließ sie auch die Lehrart von den drei Ämtern fallen. Derjenige indes, der zuerst diese Lehrart verwarf, tat es nicht aus dogmatischen Gründen, etwa in ähnlicher Absicht wie die Sozinianer. Es war dies Prof. Ernesti in Leipzig, welcher 1769 in einer Dissertation die drei Ämter abgestellt wissen wollte, weil sie die Behandlung des ganzen Mittleramtes nur erschwerten. Anfangs wurde ihm widersprochen, dann gab man ihm Beifall, und schließlich ließen die Rationalisten diese Lehrart, wie die ganze übrige rechtgläubige Dogmatik, nach Form und Inhalt fallen. Sie kennen nur das prophetische und königliche Amt Jesu, freilich weit entfernt von deren wahrem Inhalt nach der Schrift. Henke:[4] „Es bleibt also eigentlich nur das eine einfache Amt eines Gesandten, eines göttlichen Zwischen-

---

[1] *Compendium, p. 324.*
[2] *Instit., tom. I, lib. II, cap. XV, I, p. 321.*
[3] *Loci, tom. III, loc. IV, cap. XV, § CCCXXI, p. 576.*
[4] *Lineamenta instit. fid. christ., p. 149.*

boten, eines Verkündigers des göttlichen Willens, Propheten, Doktoren und Führers der Menschen." Das königliche Amt ist nur noch schwach angedeutet, sofern Christus Führer heißt. Wegscheider[5] behandelt allerdings die drei Ämter: *De munere Jesu Christi prophetico* (§ 133), *de munere Jesu Christi sacerdotali* (§ 134-143), *de munere Jesu Christi regio* (§ 144). Aber das *munus sacerdotale* wird nur behandelt, um nachzuweisen, daß es in Wahrheit keins gibt (§ 142), daß die Auslassungen der Schrift über ein Opfer nur Akkommodation seien, und daß der reine Lehrtypus der Schrift über Vergebung sich da finde, wo sie *rejectis judaicis istis commentis, simpliciter fidei et resipiscentiae veniam peccatorum concedi edocemur.* Ganz recht! Aber diese *fides* ist eben die an den opfernden Priester Jesus. Der Rationalismus kennt eigentlich Jesum nur als Lehrer, der allerdings selbst auch tut, was er lehrt, aber auch nichts anders lehrt, als er selbst und alle Menschen tun sollen und können. Lehre und Beispiel ist nach rationalistischer Ansicht der Gesamtinhalt der Wirksamkeit Christi.

Nach der Zeit des vulgären Rationalismus hat zuerst Schleiermacher den Lehrtropus der drei Ämter, freilich nicht mit biblisch-lutherischem Lehrgehalt. Nach ihm kommt dieser Lehrtropus wieder allgemein in Brauch bei Theologen verschiedenster Richtung: Nitzsch, Lange, Ebrard, Martensen, Hahn. Thomasius[6] verwirft die Lehrart zwar nicht, folgt aber unter Berufung auf Luther einer andern Einteilung, im Grunde der früheren, welche das prophetische Amt als integrierenden Teil des hohenpriesterlichen Amtes faßt. Die Stelle bei Luther ist aus der Predigt über die Weisen aus dem Morgenlande: „Das Gold bedeutet, daß Christus König ist, der aller Kreaturen und feindlicher Gewalten Herr ist; als dieser beschützt er seine Christenheit. Der Weihrauch bedeutet, daß er ein Priester ist; als dieser ist er unser Mittler, der für uns redet und mittelt vor Gott. Dadurch beschirmet er uns vor allen Sünden und vor Gottes Zorn, Hoher-

[5] *Instit., p. 430 sq.*

[6] Christi Pers. u. Werk, B. 3, § 48, S. 1 ff.

priester in Ewigkeit. Die Myrrhen bedeuten, daß er ist gestorben und begraben. Dies zu bekennen ist das notwendigste unter den dreien, wiewohl sie alle drei notwendig und ungeschieden sind." Im weiteren Verlauf der Stelle sagt er: „Also ist er durchs Sterben zum Priestertum, durchs Priestertum zum Königreich gekommen." Hier unterscheidet Luther allerdings nur das hohepriesterliche und königliche Amt. An andern Stellen weist er aber auch auf das prophetische Amt hin, z. B. in den Schriften wider etliche jüdische und türkische Irrtümer.[7]

Das Mittleramt hat Christus nach ewigem Rat und Vorsehung Gottes (Ps. 2, 7; Heb. 5, 5; Ps. 40, 8. 9; Sach. 6, 12; Apg. 2, 23) als freiwillig übernommenes, wie auch sein Name Bürge (Heb. 7, 22) bezeugt; vgl. Joh. 10, 18.

Wie Könige, Priester und Propheten zu ihren Ämtern gesalbt wurden, so auch Christus (Ps. 45, 8; Apg. 10, 38). Diese Salbung geschah im Moment der Inkarnation. Gottfr. Hoffmann:[8] *Nam quoniam unctus est oleo exultationis, hoc est Spiritus S. a Deo Patre, idcirco et Christus nominatus est. Et quidem unctus est non ut Deus, sed ut homo, licet officium, ad quod unctus est, administret non tantum secundum humanam, sed etiam secundum divinam naturam. Unctus enim dicitur prae consortibus Ps. 45, 8, sed juxta divinam naturam consortes non habet.*

Die Verpflichtung zu seinem Amt und feierliche, öffentliche Einführung in dasselbe geschah mit der Beschneidung (Luk. 2, 21; Gal. 4, 4, vgl. Röm. 2, 25) und der Taufe (Matth. 3, 13). Calov:[9] *Officium Christi spectatur partim ratione obligationis, partim ratione exsecutionis. — Ad obligationem faciebat circumcisio .... qua prima sanguinearum guttarum effusione arrham dedit futurae per sanguinem suum redemptionis et subjectione ista sub legem sese obligatum*

---

[7] Schrift vom Schem Hamphoras und vom Geschlechte Christi. Leipz. Ausg., Teil XXI, S. 630.

[8] *Synopsis, de offic. Christi, § I, ecthes., p. 513.*

[9] *Theol. pos., pars III, sect. I, cap. V, § 733 sq., p. 333 sq.*

[10] *L. c., p. 513.*

reddidit ad totam legem ad implendam. Gottfr. Hoffmann:[10] *Ultimus denique gradus est solennis et publica inauguratio Christi, facta in baptismo Matth. 3, 13.* Calov führt noch als *praeparatio ad officium mediatorium* die *tentatio in deserto* auf, — wie uns dünkt, genau genommen, mit ebensowenig Recht, wie die Taufe am Jordan erst als Einführung in das Amt angesehen werden kann. Denn bereits vor seiner Taufe durch Johannes und vor der Versuchung ist doch der Herr in seinem Mittleramt und Mittlerwerk. Dazu gehört ja sein ganzes Leben. Schon als zwölfjähriger Knabe ist er untertan, erniedrigt und damit in seinem Amt.

Calov[11] sagt: *Unctus autem Christus est non ut Deus, sed ut homo, tametsi officium, ad quod unctus est, administret, non tantum secundum humanam, sed etiam secundum divinam, adeoque secundum utramque naturam.* So lehren der Schrift gemäß unsere Dogmatiker überhaupt; vgl. das früher gegebene Zitat von Gottfr. Hoffmann.

Eine falsche Lehre führte Andreas Osiander, Prof. in Königsberg. In seinem Buch: „Von dem einigen Mittler Jesus und Rechtfertigung des Glaubens" lehrt er, daß Christus nur nach der göttlichen Natur unser Mittler und unsere Gerechtigkeit sei. Richtig urteilt darüber Quenstedt:[12] *Hac ratione necessitas incarnationis Filii Dei ob opus reconciliationis et mediationis tollitur, obedientia pro nobis praestita, ejusque imputatio abnegatur.* Den Osianders Irrtum entgegengesetzten Irrtum lehrte Franziskus Stancari, Professor der hebräischen Sprache in Königsberg. Er war ein überaus streitsüchtiger Mann. Hauptsächlich durch den Gegensatz gegen Osiander geriet er in seinen Irrtum, aber auch teilweise durch seine Vorliebe für Petrus Lombardus. Er stellte denselben überaus hoch und pflegte zu sagen : *Plus valet unus Petrus Lombardus, quam centum Lutheri, ducenti Melanchthones, trecenti Bullingeri, quadringenti Petri Martyres et quingenti Calvini, omnes si in mortario contunderentur, non exprimeretur una uncia verae theologiae.* Er war Italiener von Geburt; da-

---

[11] *L. c., § 740, p. 337.*

[12] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, sect. II, qu. I, antithes. I, p. 273.*

her seine Geringschätzung für Calvin, der den italienischen Flüchtlingen sehr abhold war. In seiner *Apologia contra Osiandrum* sagt er: *Ab officio mediationis et sacerdotii divinam naturam prorsus esse excludendam.* Petrus Lombardus[13] ist ihm in diesem Irrtum vorangegangen mit der Erklärung: *Christus mediator est in quantum homo, nam in quantum Deus non mediator sed aequalis est Patri, hoc idem quod Pater.*

Diese Irrlehre verteidigen selbstverständlich die Papisten. Bellarmin:[14] *Sententia communis Catholicorum est, ipsum quidem mediatorem sive, ut theologi (scholastici) loquuntur, principium, quod operabatur opera mediatoris, non fuisse Deum solum, vel hominem solum, sed utrumque simul h. e. verbum incarnatum sive Deum humanatum. Principium autem, quo illa opera a mediatore fiebant, fuisse naturam humanam non divinam.* Er beruft sich auf 1. Tim. 2, 5. Aber: *A concreto personae, ab alterutra natura denominatae, ad solum concretum naturae non valet conclusio.* Sonst würde aus Matth. 9, 6 gefolgert werden müssen, daß die Sünden vergeben nicht der göttlichen Natur angehöre. Sagt man nun, daß allerdings in der Schrift ausdrücklich stehe, daß Sünden vergeben Gott zukomme, so steht auch ausdrücklich in der Schrift, daß die Mittlerschaft nicht nur der Menschheit, sondern auch der Gottheit zugehöre (Apg. 20, 28; Röm. 5, 10; Heb. 1, 3; 2. Kor. 5, 19). Bellarmin bringt das Argument, der Herr müsse Mittler allein nach der menschlichen Natur sein, weil der *mediator omnino medius esse debet i. e. distans ab utraque parte dissidente.* Dies ist Wortspielerei. Die Mittlerschaft hat es nicht mit der Stellung, sondern mit dem Werk zu tun. Zudem gibt es ja überhaupt eine wirkliche *persona media* zwischen Gott und Mensch gar nicht. Richtig sagt Gottfr. Hoffmann:[15] *Si dicas, Christum qua Deum non distare a Deo Patre et Spiritu S. multo minus a seipso, etiam qua homo non distabit ab hominibus; sufficit ergo, quod distet a Deo non quidem natura, sed*

---

[13] *V. Quenstedt, l. c., p. 274.*
[14] *Disput., tom. I, lib. V, de Christo, cap. I, p. 261.*
[15] *Synopsis, § I, p. 515.*

tamen oeconomia et officio. Das Interesse bei dieser Irrlehre ist für die Papisten selbstverständlich dies, daß der Wert des Werkes Christi am Kreuz so viel wie möglich heruntergedrückt wird.

---

§ 49.

Das Lehramt Jesu.

(*De officio Christi prophetico.*)

LEHRSATZ I.

Das prophetische Amt Jesu Christi besteht darin, dass er aus dem Rate der heiligen Trinität den göttlichen Willen über unsere Erlösung aufs vollkommenste mitgeteilt hat.

Anmerkung: — Wir beginnen mit dem prophetischen Amt, indem wir die Ämter nach der Zeitfolge behandeln. Nach dem inneren Verhältnis wäre das hohepriesterliche Amt das erste, weil es das eigentliche heilerwerbende Amt ist; vgl. das Zitat von Luther im vorigen Paragraphen und S. J. Baumgarten.[1]

Als Prophet wird Christus bezeichnet 5. Mose 18, 15. 18; Matth. 21, 11; Luk. 24, 19. 25. Der Lehrsatz beschreibt das prophetische Amt Christi *a parte superiore.* Die alten Propheten lehrten, weissagten, taten Wunder; und Christus ist in allen diesen drei Stücken die Erfüllung des alten Prophetentums. Aber sein Hauptwerk ist die Lehre vom Himmelreich (Joh. 1, 17. 18; Matth. 11, 3. 5; Jes. 61, 1). So auch unsere Kirchenlehrer: Luther,[2] Gerhard:[3] *Officium Christi propheticum est, quo arcanum Dei consilium de redemptione et salute nostra nobis revelat.* Friedlieb[4] gibt Gerhards These wörtlich wieder. Ebenso steht inhaltlich Quenstedt:[5] *Forma muneris istius consistit generatim in sufficientissima voluntatis*

---

[1] Glaubenslehre, B. 2, § 10, 2, S. 174.
[2] Leipz. Ausg., B. XXI, S. 630.
[3] *Loci, tom. III, loc. IV, cap. XV, § CCCXXII, p. 577.*
[4] *Medulla theol., de persona Christi, theoremata, 41, p. 779.*
[5] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, sect. I, § XI, p. 218.*

divinae annunciatione, speciatim vero in evangelii praedicatione et vera legis interpretatione. In der Anmerkung zu dieser These sagt Quenstedt richtig, daß die Amtstätigkeit der Propheten nicht schlechtweg im Weissagen der Zukunft bestehe, sondern im allgemeinen darin, daß sie den göttlichen Willen nach Gesetz und Evangelium lehren, dann darin, daß sie strafen, sowohl falsche Lehre als auch böses Leben, dann, daß sie ermahnen, trösten und weissagen; speziell aber bestehe das prophetische Amt des Herrn in der Predigt des Evangeliums und der rechten Auslegung des Gesetzes. Das erste ist gewiß aus Jes. 61, 1-3; Luk. 4, 18, das zweite aus Matth. 5, 20; Mal. 3, 2. 3. Doch ist auch aus der Schrift (Jes. 61, 1-3; Mark. 1, 14; Matth. 11, 3. 5; Joh. 1, 17) das gewiß, daß im eigentlichsten Sinne die Predigt des Evangeliums seine Predigt ist, also Evangelium predigen auch eigentlich die *forma* seines prophetischen Amtes, wie auch der Lehrsatz sagt. Dies zeigt Luther[6] aus 5. Mose 18, 15. 18: Wenn, sagt er, Christus ein Prophet wie Mose sein soll, müsse er eine andere Predigt haben als Mose, also nicht das Gesetz, sonst wäre er derselbe Prophet wie Mose, oder ein Prophet unter Mose, aber nicht ein Prophet wie Mose. Dies, daß die eigentliche Predigt Jesu das Evangelium ist und er doch auch Gesetz predigt, drücken die Dogmatiker so aus, daß sie sagen (Quenstedt[7]): *Objectum reale seu materia in qua tractanda vindicandaque occupatur Christi functio prophetica, est* πρώτως *t primario veritas evangelica ad fidem et salutem per eam consequendam, et* δευτέρως *seu secundario veritas legalis ad vitam sancte traducendam necessaria.*

Die Ausübung des prophetischen Amtes Christi ist eine doppelte, nämlich *immediata,* da er selbst persönlich lehrte, und *mediata,* sofern er durchs Predigtamt lehrt; vgl. Gerhard und Quenstedt. Selbstverständlich findet das auf das Predigtamt aller Zeiten, vor und nach der Menschwerdung des Sohnes Gottes, Anwendung. Wie Thomasius anführt, hat

---

[6] Leipz. Ausg., B. XXI, S. 630.

[7] *L. c., thes. IX, p. 217.*

Calov das prophetische Amt Christi in seinem *Systema*[8] nur auf *ea, quae in diebus carnis docuit,* beschränkt. Und Baier[9] meint, daß im Stande der Erhöhung das Lehramt mit dem Reich der Gnade zusammenfalle, und bemerkt dazu, daß diese Lehrart empfehlenswerter sei als diejenige derer, welche es überhaupt in Abrede stellen, daß Christus im Stande der Erhöhung noch Prophet sei. Die Lehrweise von Gerhard und Quenstedt ist aber in der Schrift wohlbegründet. Christus setzt seit der Erhöhung durch die Prediger sein Lehramt fort, denn er gibt die Diener des Worts (Ps. 68, 12; Eph. 4, 8. 11; Joh. 20, 21) und sagt selbst ausdrücklich, daß er selbst durch den Mund der Prediger rede (Luk. 10, 16).

Falsche Lehre über das prophetische Amt führen die Sozinianer, daß nämlich Christus im Anfang seines Lehramtes in den Himmel aufgehoben und dort unterrichtet worden sei, was er lehren soll. Socin[10] schreibt schon ganz zuversichtlich: *Nihil verisimilius et verbis ipsius Christi et hic (Joh. 3, 11. 12) et alibi, magis consentaneum est, quam ipsum Christum, postquam natus est homo et antequam munus sibi a Deo Patre suo demandatum obire inciperet, in coelo, divino consilio atque opera, fuisse, et aliquandiu ibi commoratum esse, ut illa ab ipso Deo audiret, et praesens apud ipsum, ut ipsa scriptura loquitur, videret, quae mundo mox annunciaturus et patefacturus ipsius Dei nomine erat.* Es ist begreiflich, wie Socin zu dieser Erfindung kam. Er mußte doch erklären, wie Christus, der nur Mensch wie wir, und so auch *a priori* ohne Erkenntnis göttlicher Geheimnisse wie wir, doch dieselben haben und lehren konnte. Noch zuversichtlicher als Socin redet Smalcius:[11] *Denique et hoc ad modum, quo Christus ad munus suum propheticum initiatus fuit, pertinet, quod non ut alii ante eum prophetae et ipse Moses* (Christus bringt eben auch, was andere nicht brachten, wirklich Geistliches, da die andern nur Weltliches bringen), *per angelos et*

---

[8] *Tom. VII, p. 482.*

[9] *Comp., pars III, cap. II, sect. II, § V, p. 373.*

[10] *Instit. christ. relig., p. 127,* bei Quenstedt, *l. c., cap. III, memb. II, sect. II, qu. II, antithes.*

[11] *De divinitate Christi, cap. IV, p. 11, cf. Quens., l. c.*

visiones id, quod alios docuit, edoctus fuit, sed ipse praesens homo jam natus Patrem suum vidit et ab eo edoctus fuit omnia, quae deinde nobis exposuit. Und an anderer Stelle sagt er:[12] *Quod vero ad tempus attinet, plane verisimile (quod nonnulli inter alios theologos etiam observarunt) illud tunc temporis factum esse, cum Dn. Jesus jam baptizatus et Spiritu Sancto donatus quidem esset, munus vero suum nondum obire coepisset, cum scil. quadraginta dies et totidem noctes jejunus in deserto consumpsit .... Tunc enim credibile est, eum patrem suum vidisse et ab eo doctum fuisse; quod de se utrumque Dominus praedicat.* Als Schriftbeweise berufen sich die Sozinianer auf Stellen der Schrift,welche sagen, daß Christus in den Himmel kam, im Himmel gewesen sei, vom Vater gelernt habe usw. (Joh. 6, 38. 62; 3, 13. 31; 8, 28). Diese Stellen sagen aber nicht, daß Christus mit seiner Menschheit im Himmel gewesen sei, oder in den Himmel aufgestiegen sei vor der Himmelfahrt; und wenn er nach Joh. 8, 28 vom Vater gelernt hat, so steht da kein Wort von einer Himmelfahrt zu diesem Zweck.

[12] *Cf. Scherzeri Collegium Anti-Socinianum, disp. XLIX, p. 405.*

LEHRSATZ II.

Das Lehramt Jesu besteht nicht in neuer Gesetzeslehre (noch ist Christus ein neuer Gesetzeslehrer) und in Verkündigung ewiger, himmlischer Verheissungen an Stelle früherer nur leiblicher.

Anmerkung: — Die Sozinianer behaupten, Christus habe dem Gesetz Mosis vollkommenere geistliche Gebote hinzugefügt, und sei ein neuer Gesetzeslehrer. Diese Behauptung ist falsch, denn:

1. Nach Röm. 7, 14 ist das durch Mose geoffenbarte Gesetz geistlich und straft nicht nur äußere Werke, sondern auch das Herz (Röm. 7, 8); es bedarf keiner Verbesserung noch Zusatzes, und soll auch nichts der Art erhalten laut des Verbotes Gottes (5. Mose 4, 2; 12, 32).

2. Christus selbst weist ja die, welche Gerechtigkeit durch ihre Werke suchen (was ja die Sozinianer wollen), auf das Gesetz (Matth. 19, 17; Luk. 10, 28), und empfiehlt, das Gebot von

der Liebe zu Gott und zum Nächsten als Summa des ganzen Gesetzes zu halten (Matth. 22, 37; Mark. 12, 19; Luk. 10, 27).

3. Wo Christus das Gesetz lehrt, lehrt er nichts, was im Alten Testament nicht enthalten wäre; und es ist vergeblich, daß Sozinianer und andere (Papisten) vermeintliche Zusätze vorbringen.

Einen Schein der Wahrheit, als bringe erst Christus eine vollkommene Gesetzeslehre, suchen die Sozinianer dadurch zu gewinnen, daß sie die Gebote des Dekalogs auf einen armseligen Inhalt reduzieren. So soll z. B. das erste Gebot nach ihrer Meinung nur äußere Zeremonien verlangen, und Christus habe es verbessert, indem er Gott anbeten lehrte und selbst die Gebetsform (Vaterunser) und zugleich sich selbst als den Gegenstand der Anbetung aufstellte.[1] Aber daß das Alte Testament von wahrer Herzensanbetung Gottes weiß und den bloßen äußeren Gottesdienst ohne dieselbe verwirft, zeigt Jes. 29, 13. Auch die Anbetung des Messias lehrt ja schon deutlich das Alte Testament Ps. 2, 11. 12; 110, 3; Ps. 97, 7.

Die Sozinianer behaupten[2] auch, daß Christus neue Gebote gegeben, von denen im Alten Testament gar nichts zu finden sei, und zwar teils solche, welche die Zeremonien beträfen, und hier führen sie Taufe und Abendmahl an, teils solche, welche die Moral beträfen, und dieses seien die Gebote der Selbstverleugnung, des Kreuztragens, der Nachahmung Christi. Antwort: Taufe und Abendmahl fallen überhaupt nicht in das Gebiet des Gesetzlichen; die vermeintlichen drei neuen Moralgebote aber finden sich alle im Alten Testament. Die Verleugnung seiner selbst fordern das neunte und zehnte Gebot; im Kreuztragen sich üben fordert Spr. 3, 11 ausdrücklich, während die Tugenden, in welchen wir Christi Nachfolger sein sollen, als Vertrauen auf Gott, Demut, Beständigkeit, Liebe sich auch alle schon im Alten Testament finden. Wenn der *Catechismus Racoviensis* die Liebe zu Gott von ganzem Herzen als das nach dem Vorbild Christi zu leistende anführt, so ist die Blindheit des Verfassers zu bewundern, daß er nicht sieht, daß Christus die-

[1] *Cf. Cat. Racov., qu. 209-237, p. 422 sq.*
[2] *Cat. Racov., qu. 312 sq., p. 485 sq.*

Zur Beachtung! Folgende 3 Seiten sind zu lesen nach Seite 187.

c. 1. Mose 18, 25, da Abraham Gott als Richter kennt, *judicem totius generis humani praeclare scivit, ... de salute piis et credentibus adjudicanda nihil novisse censendus erit?* Aber man übersehe nicht, daß in der Stelle selbst Abraham das Gericht auf den zeitlichen Tod bezieht, wenigstens die Worte selbst nur diese Beziehung zeigen.

Balduin[5] bringt zur Widerlegung derselben Stelle des *Catechismus Racoviensis* folgendes: *Scriptura sacra vitam aeternam etiam promittit in Testamento Veteri idque duobus modis: Primum in lege Mosis, deinde in promissionibus Messiae patriarchis datis.* Als Schriftbeweis für das *primum* führt Balduin 3. Mose 18, 5 vgl. mit Röm. 2, 13; 7, 10 an, und für das *deinde* 1. Mose 3, 15; 12, 3, 21, 18, Verheißung vom Samen, welche Verheißung Paulus Gal. 3, 16 vom Messias auslege und von der er Röm. 4, 20 sagt, durch den Glauben daran sei Abraham gerechtfertigt worden; vgl. Apg. 15, 11, welche Stelle ausdrücklich die Gleichheit des Heilswegs im Alten wie Neuen Testament aussagt, also auch dasselbe Heil, *vita aeterna.*

Nun ist bezüglich der eigentlichen Kernfrage, ob nämlich Moses im Dekalog und dessen Auslegung und in moralischen Vorschriften wie 3. Mose 18 mit den Verheißungen oder Drohungen sich auf die Ewigkeit beziehe, kein Zweifel, da der Heiland selbst die Verheißung des Lebens im Dekalog auf das ewige Leben bezieht. Denn Luk. 10, 25 fragt der Schriftgelehrte: „Meister, was muß ich tun, daß ich das ewige Leben ererbe?" Und Christus verweist ihn auf den Dekalog (V. 26. 27) und sagt mit offenbarer und notwendiger Beziehung auf 3. Mose 18, 5 und ähnlichen Stellen: „Tue das, so wirst du leben". Die ganze Verhandlung hätte ja keinen Sinn, wenn nicht im Gesetz selbst eine Zusage stände, daß wer es tue, darin leben werde.

So klar und gewiß dies ist und darum unser Glaube ist und sein muß, daß solche Zusagen wie 3. Mose 18, 5 das ewige Leben in sich schließen, so klar ist es, daß Moses selbst die Zusage des Lebens beständig in seinen Anreden an Israel auf Zeitliches bezieht. So heißt es nach der Zusage 3. Mose 18, 5, V. 26: „Darum haltet meine Satzungen und

[5] *Sol. refut. Cat. Ariani, p. 360 sq.*

Rechte"; V. 28: „Auf daß euch nicht auch das Land ausspeie"; V. 29: „Denn welche diese Greuel tun, derer Seelen sollen ausgerottet werden von ihrem Volk" (welches hier doch im nationalen Sinn zu verstehen ist); 5. Mose 4, 40: „Daß du haltest seine Rechte und Gebote...., daß dein Leben lange währe in dem Lande, das dir der Herr, dein Gott, gibt ewiglich"; vgl. 5. Mose 5, 32. 33: „Sondern wandelt in allen Wegen...., auf daß ihr leben möget, und euch wohl gehe, und lange lebet im Lande, das ihr einnehmen werdet", und 11, 9. Besonders zeigt diese Beziehung auf das Zeitliche 5. Mose 30, 19: „Ich habe euch Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt, daß du das Leben erwählest, und du und dein Same leben mögest"; vgl. V. 20: „Denn das ist dein Leben und dein langes Alter, daß du im Lande wohnest, das der Herr deinen Vätern, Abraham, Isaak und Jakob, geschworen hat, ihnen zu geben." Die Schwierigkeit löst sich am besten so:

1. Moses sagt nicht, daß die Zusage des Lebens, z. B. 3. Mose 18, 5, sich nur auf dies Leben beziehe; ja, namentlich 5. Mose 5, 32. 33 läßt er durchleuchten, daß die Zusage weiter gehe, als er sie selbst verwende, denn man achte auf die Worte: „Auf daß ihr leben möget .... und lange lebet im Lande."

2. Moses redet zu Israel als Volk Gottes, das aber zugleich äußerlich bürgerliche Verfassung hat; und nach solcher Fassung des Worts Israel und Volk Gottes wendet er speziell die Verheißung des Lebens an. Es kam ja so unendlich viel darauf an, daß Israel auch als äußerliches Gottesreich seine Reinheit bewahrte.

Den Irrtum der Sozinianer haben auch die Papisten, fügen aber noch den weiteren hinzu durch die Lehre, daß Christus noch besondere Vorschriften heiligen Lebens, nicht für alle, sondern für einzelne, gegeben habe, nämlich die sogenannten *consilia evangelica*. Damit habe er das Gesetz erweitert und vervollkommnet. Genauer ist dieses die papistische Lehre in diesem Stück: Gott habe die Gebote, deren Befolgung zur Erlangung der Seligkeit für alle absolut notwendig seien, auf das geringste Maß beschränkt, damit die Erfüllung auch dem schwächsten Menschen möglich werde. Damit aber auch die Starken, die mehr tun können, auch mehr zu tun bekommen, gab Christus die *consilia evangelica*. Darüber finden

sich folgende scholastische Axiome: *Consilia sunt super praecepta. Praecepta versantur circa opera ad salutem necessaria, consilia autem circa opera indebita et supererogationis.* Der Begriff *consilia evangelica* oder *supererogationis* ist aus 1. Kor. 7, 25 ff. und Luk. 10, 23 ff., aus ersterer Stelle das *consilium,* aus letzterer (V. 35) die *supererogatio* (aus dem *si quid supererogaveris,* nämlich über die zwei Groschen, welche die zwei Tafeln bezeichnen sollen. Es sind drei *consilia,* nämlich: *Paupertas, castitas* und *obedientia.*

Aber dies sind keine *consilia,* deren Befolgung einerseits großes Verdienst hat, aber zugleich ins Belieben des Christen gestellt wären. Das Gebot der *castitas* und *obedientia* gilt allen Menschen; und von *obedientia* im Sinne von Gehorsam gegen die Mönchsregeln weiß die Schrift nichts. Ist aber unter *castitas* die Ehelosigkeit verstanden, so wird diese unter bestimmten Verhältnissen zum verpflichtenden Gebot (vgl. 1. Kor. 7, 26); und ein Gleiches gilt von der *paupertas* (vgl. Mark. 10, 21 ff.). Daß es sich Mark. 10, 18 ff. auch nicht um ein besonderes *consilium,* wie Römische aus dem „willst du" (Matth. 19, 21) schließen, und um besondern Lohn auf Grund der durch Befolgung des *consilium paupertatis* erlangten Vollkommenheit handelt, zeigt Mark. 10, 23. Hier sagt Christus gerade in bezug auf diesen Jüngling: „Wie schwerlich werden die Reichen in das Reich Gottes kommen!" So hat es sich vorher auch gerade nach römischer Lehre nicht um *consilia* gehandelt, sondern um das Moralgebot, denn das, so sagen die Römischen selbst, ist den Christen überhaupt zur Erlangung des ewigen Lebens gegeben. Insgemein schreibt nirgends die Schrift die *paupertas* als Grad höherer und verdienstlicher Geistlichkeit vor. Gut sagt Gottfr. Hoffmann[6] in bezug auf die *consilia evangelica: Nos in genere hic observamus, praecepta alia esse generalia, alia specialia seu personalia, ad quae hic et nunc sub his et illis circumstantiis quidam saltem obligantur, et quae consilia dicuntur adversariis, rectius praecepta personalia, sive uti Apologia p. 287 loquitur, vocationes speciales, appellari asserimus.* Sie sind denn weiter nichts als besondere Forderungen aus den Geboten, *paupertas* und *castitas* im Sinne von Ehelosigkeit aus dem ersten Gebot abgeleitete spezielle Forderungen.

[6] *Synopsis, de officiis Christi,* § *II,* κέφες, *p. 524.*

ses Gebot ja aus dem Alten Testament entlehnt hat (Luk. 10, 26; Matth. 22, 37).

So wenig wahr ist, daß Christus das Gesetz vervollkommnet hat, so wenig wahr ist, daß das Alte Testament nur irdische Verheißungen habe, an deren Stelle erst Christus himmlische setze. Gottfr. Hoffmann:[3] *De hoc quaeriter: An Christus veterem legem Mosaicam novis quibusdam praeceptis auxerit et perfectiorem reddiderit, id quod contra Pontificios, Socinianos et Arminianos, quibus H. Grotius accessit, nostrates uno ore negant, I. enim lex ipsa moralis per Mosem promulgata nihil aliud est quam perfectissimum speculum sanctitatis et justitiae divinae, cui nihil addi, neque demi potest. II. Non potest esse major perfectio in moribus, quam si Deus diligatur ex toto corde, tota anima et totis viribus, et proximus, sicut nos ipsi, qualem perfectionem decalogus exigit ab omnibus.* Das Argument der Sozinianer aus Matth. 5, 20 ff., daß hier eine Vermehrung und Vervollkommnung des Gesetzes durch Christum statuiert werden müsse, widerlegt Hoffmann *(l. c.)* auch richtig dahin, daß Christus nicht gegen das Gesetz selbst, sondern gegen die pharisäischen *corruptelae legis* polemisiere.

Als dritten Punkt zu dem oben angegebenen Zitat fügt Hoffmann hinzu: *Lex moralis etiam in Veteri Testamento promissionem habuit ipsius vitae aeternae, Lev. 18, 5; Matth. 19, 17.* Der Nachweis, der hier durch 3. Mose 18, 5 für den Satz gegeben wird, daß Mose nicht nur zeitliche Güter, sondern auch ewige, *i. e. vita aeterna,* zusage, ist der gewöhnliche. Öderus in seiner Widerlegung des *Catechismus Racoviensis* bringt zu der im Katechismus auf Frage 354[4] gegebenen Antwort: *Nusquam in lege Mosis reperies vel vitam aeternam aut donum Spiritus Sancti obedientibus praeceptis legis promissum,* als Widerlegung:

a. Christi Wort Joh. 5, 38. 39, welches beweise, daß im Alten Testamente das ewige Leben zu finden sei;

b. Joh. 5, 46. 47, Christi Wort, Moses habe von ihm geschrieben;

---

[3] *Synopsis, § II, ecthes., p. 520.*

[4] *Cap. V, p. 582.*

Vielfach ist als Beleg, daß das Neue Testament eine höhere Frömmigkeit und Heiligkeit lehre als das Alte Testament, Joh. 13, 34, benutzt worden. Aber gerade das ist von vornherein gewiß, daß Christus hier das Gebot der Liebe untereinander nicht neu nennen kann im Sinne eines Gesetzes oder auch nur einer Ergänzung des Alten Testaments. Beides ist verwehrt dadurch, daß Christus das Gebot der Liebe dem Alten Testament entnimmt (Matth. 22, 39), und gerade von dem Gebot, wie es das Alte Testament gibt, erklärt, es sei kein größer Gebot denn dies (Mark. 12, 31). Hierzu kommt, daß Paulus, der doch Röm. 7, 14 das Gesetz geistlich nennt, in Gal. 5, 14 vgl. mit 6, 2 erklärt, daß in dem: „Liebe deinen Nächsten als dich selbst" alle Gesetze, wörtlich: das ganze Gesetz, *πᾶς ὁ νόμος*, erfüllt werden, so daß hiernach Gott der Heil. Geist lehrt, daß der, welcher wirklich den Nächsten vollkommen liebt als sich selbst, das Ideal der wahrhaften geistlichen und göttlichen Heiligkeit erreicht.

Es ist daher falsch, dem Herrn die Meinung unterzuschieben, daß im Alten Testament „die Gerechtigkeit und volkstümlicher Partikularismus herrsche, und daß nun Christus sage: Ich gebiete euch durch eine Liebe, wie sie bisher noch nicht unter den Menschen geherrscht hat, ein neues, besseres Leben zu beginnen"; vgl. De Wette[7]. Da gibt selbst der Jesuit Pererius[8] mehr Einsicht zu erkennen: *Praeceptum dilectionis non est novum simpliciter et omnino, quia fuerat etiam in lege vetere et ab initio mundi; novum autem erat, quia renovatum a Christo fuerat, novo modo declaratum, novoque et admirabili suo exemplo confirmatum.* Diese dreierlei Beziehungen, in welchen Pererius die Neuheit findet, sind die beständig von der alten lutherischen Exegese angenommenen; vgl. Calov,[9] welcher zu Joh. 13, 34 sechs Beziehungen bringt, die teils in den drei genannten enthalten, teils unhaltbar sind, z. B. neu, weil es beständig eine neue Forderung durchs ganze Leben ist, oder, was gar nicht im Texte liegt, neu, sofern es für den Glauben möglich ist, wenigstens mit der Erfüllung einen wahren Anfang zu

[7] Bearbeitung von Brückner, 1852.

[8] *Disp. XLI in Joh.*

[9] *Bibl. illustr., N. T., tom. I, p. 787.*

machen. Auch die neueren Exegeten haben zu jenen drei Beziehungen nichts Weiteres von Belang, wenigstens nichts Richtiges, hinzugebracht.

Da, wie aus anderen Worten Jesu und aus aller Lehre des Heil. Geistes, namentlich durch Paulum, feststeht, daß die Neuheit auf den Inhalt an sich, auf Liebe untereinander bis zur Vollkommenheit, sich nicht beziehen kann, so muß das Prädikat „neu" sich aus irgendeiner Nebenbeziehung erklären. Zieht man alles von dem Ausspruch Christi ab, was in dem „neu" nicht liegen kann, so bleibt dies, daß Christus das Maß der Liebe zum Nächsten, nämlich ihn lieben als sich selbst, zwar nicht ändert, denn es liegt darin *abstracte* das Lieben bis zur selbstvergessenden Aufopferung (wir lieben uns so, daß wir wünschten, andere vergäßen unter Umständen sich selbst und opferten sich für uns), wohl aber, daß er an Stelle des abstrakten Ideals sich selbst in seiner vollkommenen Liebe als konkretes Ideal setzt. Liebt man wie er, so liebt man nach vollkommenster Forderung des Gesetzes. Hiernach wäre das ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν so zu fassen: Ich gebe euch das Gebot als neu oder verneuert, eine Fassung, gegen die von seiten der Grammatik keinerlei Bedenken vorhanden sind.

---

§ 50.

Das hohepriesterliche Amt Jesu Christi.

(*De officio sacerdotali Jesu Christi.*)

LEHRSATZ I.

Dass Christus das hohepriesterliche Amt habe, sagt die Schrift teils, indem sie ihn Priester nennt, teils, indem sie ihm priesterliche Funktionen beilegt.

Anmerkung: — Die Schrift legt Christo das hohepriesterliche Amt bei in direkter und indirekter Weise:

1. In direkter Weise, indem sie ihn Priester und Hohenpriester nennt (Ps. 110, 4; Sach. 6, 13; Heb. 2, 17; 3, 1; 4, 14. 15; 5, 5. 10; 6, 20; Kap. 7; 8, 1-4; 9, 11; 10, 21).

2. In indirekter Weise, indem sie:

A. von ihm mit Ausdrücken, die auf das Priestertum sich beziehen, redet:

a. Sünden des Volks auf sich nehmen (Joh. 1, 29; 2. Kor. 5, 21; Gal. 3, 13, 14),

b. sich Gott opfern (1. Tim. 2, 6; Heb. 7, 27; 9, 12; 10, 10. 12. 14),

c. priesterliche Kleidung tragen (Hes. 9, 2; Dan. 10, 5. 6; Sach. 3, 5ff.; Jes. 61, 10; Ps. 45, 9; Off. 1, 13);

B. priesterliche Funktionen ihm beilegt:

a. durch Opfer Gott versöhnen (Heb. 8, 3; 5, 1 vgl. mit 3. Mose 17, 11; 1, 4; 6, 30; 2. Mose 28, 22. 30; 29, 33. 36; 3. Mose 4, 20; 5, 10. 13. 18, wo als Frucht des Opfers die Vergebung genannt wird). Dies wird Christo beigelegt Heb. 9, 26. 28; Eph. 5, 2; 1. Pet. 2, 24.

b. Fürbitte bei Gott tun (2. Mose 28, 29; 3. Mose 16, 12; Luk. 1, 9. 10; 1. Kön. 8, 30). Dies wird Christo beigelegt Heb. 5, 7; 7, 25; 9, 24; Jes. 53, 12; Röm. 8, 34; 1. Joh. 2, 1.

c. Das Segnen (4. Mose 6, 22ff.). Dies wird Christo beigelegt Luk. 24, 50. 51; Joh. 20, 19. 21.

Die für die Versöhnung in der Schrift vorkommenden Ausdrücke sind:

1. Καταλλάσσω (Röm. 5, 10; 2. Kor. 5, 18. 19). Die Bedeutung dieses Wortes ist: Verwechseln, austauschen, dann aussöhnen. Im Aktiv findet es sich nur 2. Kor. 5, 18. 19, im Passiv (sich versöhnen lassen) 2. Kor. 5, 20; 1. Kor. 7, 11; Röm. 5, 10. In bezug auf Gott steht es in all den genannten Stellen bis auf 1. Kor. 7, 11, woselbst es in bezug auf das Weib und die Versöhnung mit ihrem Manne gebraucht ist. Quenstedt[1] gibt, Budäus[2] folgend, als Sinn des Wortes an: *Ejusmodi reconciliationem significat, quae est veluti commutatio quaedam, qua offensus, quasi alius fit, non respectu*

---

[1] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. II, sect. I, thes. XXII, p. 223.*

[2] Budäus, eigentlich Guillaume Bude, franz. Gelehrter, geb. 1467 zu Paris, königlicher Bibliothekar, gest. 1540. Unter seinen vielen phil., philol. und jurist. Werken wird besonders sein *Commentarius linguae graecae,* Venedig 1548, geschätzt. Eben auf dies Werk bezieht sich hier Quenstedt. Ein Nachkomme von ihm war der spätere Joh. Franz Buddeus.

sui, sed offendentis. Quenstedt deutet das Richtige an. Es handelt sich hier nicht um die beiden miteinander uneinigen Teile, Gott und Welt, sondern nur um den beleidigten Teil, d. h. Gott. Es ist ganz und gar nicht davon die Rede, daß Gott etwa die Welt mit sich versöhnt, indem er z. B. durch Bekehrung ihre Gesinnung gegen sich verändert. Wie könnte sonst nachher aufgefordert werden: Laßt euch versöhnen?

Jetzt fragt sich, ob die Versöhnung, in welcher Gott die Welt mit sich selbst versöhnt, in einer Änderung des Gemüts Gottes gegenüber der Welt besteht? Die Antwort lautet: Nein! Denn darauf deutet nichts in den in den oben angegebenen Schriftstellen enthaltenen Nebensätzen, die nichts von einer Umstimmung des Gemüts Gottes sagen, sondern nur von gewissen Veranstaltungen, richterlichen Tatsachen und Betätigungen als „die Sünde nicht zurechnen", „Christum zur Sünde machen". Aber entschieden spricht dagegen Röm. 5, 8-10. Hier ist Ausgangspunkt die Liebe (V. 8); sie kann also nicht erst das Resultat der καταλλαγή sein. Dann heißt es, daß wir die καταλλαγή durch Christum empfangen, eine Redewendung, die nicht auf eine Gemütsbewegung in Gott paßt. Ferner heißt es V. 9, daß wir als δικαιωθέντες gerettet werden, σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς. Und in dem ganz parallelen Satze V. 10 heißt es: Wenn wir noch als Feinde κατηλλάγημεν τῷ θεῷ durch den Tod Christi, so werden wir als καταλλαγέντες umsomehr gerettet werden, nämlich offenbar ἀπὸ τῆς ὀργῆς wie in V. 9. Wäre nun das καταλλάσσω als Tat Gottes das Ändern der Gesinnung Gottes aus Zorn in Liebe, so wäre V. 10 ein nichtssagender, tautologischer Satz dieses Inhalts: So werden wir, nachdem wir καταλλαγέντες von Gottes Zorn befreit worden, vielmehr gerettet werden vor dem Zorn. Es ist nach allem gewiß, dass θεὸς κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ (2. Kor. 5, 19) als versöhnende Tätigkeit Gottes nicht heißt, die Welt in eine befreundete Herzensstellung mit ihm bringen, aber auch nicht, eine veränderte Stellung seines Herzens der Welt geben, sondern das Verhältnis zwischen Gott und ihr so ändern, daß die Welt nicht mehr als die nach Gerechtigkeit durch Sünde von ihm geschiedene und verdammliche erscheinen muß. Das καταλλάσσειν ist von seiten Gottes das in Christo geschehende Auf-

heben der Sünde- und Schuldzurechnung an die Welt, wie in V. 19 der Zusatz μὴ λογιζόμενος sagt und V. 21, der die Zurechnung, die absolut nach der Gerechtigkeit Gottes doch einmal nicht unterbleiben konnte, als an Christo geschehen aussagt; vgl. Röm. 3, 25: ὃν προέθετο ἱλαστήριον. Gott verwandelt das Verhältnis zwischen sich und der Welt,, indem er, wie Budäus sagt, ein anderer wird in bezug auf die Sünder. Das καταλλάσσειν als Tat der Versöhnung Gottes ist sachlich in Wahrheit die objektive, allgemeine Lossprechung oder Rechtfertigung der ganzen Welt in Christo von Sünde und Schuld, welche eine subjektive, spezielle durch den Glauben werden muß und wird. Daher kommt es auch, daß Röm. 5, 9. 10 das δικαιωθέντες und das καταλλαγέντες so in Parallele gestellt werden mit demselben gefolgerten σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς.

Das versteht sich übrigens von selbst, daß wir darum, weil wir hier das aktive καταλλάσσειν als Tätigkeit Gottes nicht im Sinne von einer Änderung des Gemüts Gottes gegen die Welt, aus Zorn in Liebe, fassen, nicht etwa die Lehre vom Zorne Gottes leugnen und in diesem Interesse das καταλλάσσειν so fassen, wie geschehen. Dies ist allerdings der Fall bei v. Hofmann, aber sein schriftwidriges Interesse kann hier nicht hindern, das καταλλάσσειν ähnlich wie er zu fassen, wenn es nach der Schrift selbst richtig ist.

Bemerkt mag noch werden, daß das Passiv, wie es 2. Kor. 5, 20 steht, nun heißt: „Lasset euch versöhnen!" d. h. lasset euch hineinversetzen in dies selige Friedensverhältnis, da Gott die Schuld dem Sünder nicht zurechnet!

Ganz denselben Sinn wie καταλλάσσω hat das doppelte Kompositum ἀποκαταλλάσσειν (Kol. 1, 20; Eph. 2, 16). Es enthält in dem ἀπό nur die Beziehung auf die Wiederherstellung des im Stande der Unschuld zwischen Gott und Menschen gewesenen Verhältnisses.

2. Ἱλάσκεσθαι und ἐξιλάσκεσθαι (sühnen, dann versühnen). Quenstedt[3] sagt, daß das Wort zweierlei bezeichne: 1. *Expiare, seu reatum peccati piaculo compensare, 2. placare*

[3] *L. c., observ. 2, p. 223.*

et propitium reddere, propitiare, soletque construi cum accusativo designante personam, cujus ira avertitur. Das erstere ist richtig. Wie Heb. 2, 17 zeigt, ist die Grundbedeutung von ἱλάσκεσθαι diese: Die Sünde vor Gott durch ein Opfer bedecken. Aber es heißt nicht, wie Quenstedt unrichtig annimmt, *Deum propitium reddere.* Es steht auch nicht mit dem Akkusativ der zu versöhnenden Person, auch ἐξιλάσκεσθαι nicht. Nur 1. Mose 32, 20; Sach. 7, 2 steht es nach der *Septuaginta* mit dem Akkusativ der zu versöhnenden Person. Der eigentlich biblische Sprachgebrauch ist es nicht, daß Gott das zu versöhnende Objekt von ἱλάσκεσθαι ist. Aber die griechische Profanliteratur hat es so. Das ist erklärlich. Das Heidentum kennt nur einen Gott, der erst günstig gestimmt werden muß, den unwürdigen Menschen Gutes zuzuwenden. Die christliche Offenbarung lehrt einen Gott, der schon von Ewigkeit in Erbarmen günstig gesinnt ist, und nicht eine Sühnung der Schuld veranstaltet, damit er erst gnädig werde, sondern damit die Sünde bedeckt und seine Gerechtigkeit nicht gezwungen werde, den verdienten Zorn walten zu lassen, und er vielmehr seinem ewigen Erbarmen freien Lauf lassen könne.

Dem ἱλάσκομαι entspricht das alttestamentliche כִּפֶּר, welches eine doppelte Bedeutung hat:

1. Die Sünde bedecken durch ein Opfer, daß sie vergeben werden kann. So wird es oft gebraucht. Ps. 49, 8: „Noch Gotte jemand versöhnen." Dies meint nicht: Noch Gott kann jemand versöhnen. Wörtlich heißt es: Noch wird er geben Gott כָּפְרוֹ, d. h. was ihn, den Sünder bedeckt, womit Gott den Sünder bedecken könnte.

2. Von dieser Bedeutung abgeleitet: Sünden bedecken durch Vergebung. In diesem Falle ist dann Gott Subjekt; vgl. Jer. 18, 23; Ps. 79, 9 (וְכַפֵּר עַל חַטֹּאתֵינוּ, nach Luther: „Vergib uns unsere Sünde", wörtlich: Decke über unsere Sünde). כִּפֶּר steht mit dem Akkusativ der zu bedeckenden Sache, oder auch mit עַל ebenso auch das Verbum כָּסָה Nehem. 3, 37; Ps. 32, 1; 85, 3; Ps. 65, 4; 5. Mose 21, 8.

Diese Bedeutung liegt zu Grunde, wenn ἱλάσκομαι die Bedeutung „gnädig sein" hat (Luk. 18, 13).

Das Verhältnis der beiden die Versöhnung bezeichnenden Worte καταλλάσσειν und ἱλάσκεσθαι ist nach dem Vorstehenden dies: Das καταλλάσσειν und ἀποκαταλλάσσειν aktiv mit Gott als Subjekt heißt versöhnen, und zwar in dem Sinne, daß Gott die Forderung seiner Gerechtigkeit gegen die Sünder zurückzieht, während ἱλάσκεσθαι in dem Sinne versöhnen heißt, daß es auf die Genugtuung geht, kraft welcher Gott seine Forderung unbeschadet seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit aufheben kann. In καταλλάσσειν ist Gott Subjekt, in ἱλάσκεσθαι aber entweder Christus, der die Menschheit vertritt, oder die von ihm vertretene Menschheit selbst, natürlich auf Grund der Stellvertreterschaft Christi. Daher heißt Christus auch abstrakt ἱλασμός für unsere Sünden (1. Joh. 2, 2; 4, 10) und ἱλαστήριον (Röm. 3, 25). Letzteres ist eigentlich die Opferstätte כַּפֹּרֶת (*Septuaginta:* ἱλαστήριον). In dieser Bedeutung steht es klar Heb. 9, 5, aber auch Röm. 3, 25, indem synekdochisch das *continens,* Altar, für das *contentum,* Opfer, steht. Christus kann aber so bezeichnet werden, weil er ja nicht bloß der opfernde Priester, sondern auch das priesterliche Opfer ist.

LEHRSATZ II.

Das Wesen (forma) des hohepriesterlichen Amtes Jesu Christi besteht darin, dass der Herr durch vollkommene Erfüllung des Gesetzes, sowie durch vollkommene Büssung aller unserer Schuld für alle Sünder vollkommene Genugtuung leistet, und auf Grund seiner Genugtuung auch für alle Sünder bei Gott Fürbitte tut.

Anmerkung: — Das ganze hohepriesterliche Amt Christi besteht nach Vorbild des alttestamentlichen Hohenpriesters wesentlich *(formaliter)* darin, daß Christus den Sünder in Gemeinschaft mit Gott bringt. Dies tut Jesus einmal darin, daß er an der Sünder Statt durch Erfüllung des Gesetzes und durch Büßung der Sünden an aller Sünder Statt Gott Genugtuung leistet; und zum andern darin, daß er

für alle Sünder fürbittend eintritt. So lehrt die Schrift selbst vom Wesen des hohenpriesterlichen Amtes.

Nach dem Lehrsatz besteht der erste wesentliche Teil des hohenpriesterlichen Amtes in Genugtuung an Stelle der Sünder *(satisfactio vicaria)*. Diese Genugtuung aber sehen wir ihrem Wesen nach darin, daß Christus alles vollkommen an unserer Stelle leistet, was wir zu leisten schuldig sind. Quenstedt:[1] *Forma seu ratio formalis satisfactionis consistit in ipsa, omnium eorum, quae nos debebamus, exactissima et sufficientissima solutione.*

Die ganze genugtuende Leistung Christi faßt die Schrift zusammen in dem Worte „Gehorsam" (Röm. 5, 19; Phil. 2, 8). Auf Grund dieser Schriftstellen sagen wir, daß die *satisfactio* bestehe in der *perfectissima obedientia vicaria Christi.* Diesen ganzen Gehorsam Christi legt aber die Schrift auch wieder auseinander in eine zwiefache Leistung Jesu Christi.

Sie sagt einmal, daß Christus zu unserer Erlösung unter das Gesetz getan ward (Gal. 4, 4. 5. In dieser Stelle liegt *a.* die bestimmte Beziehung auch auf den aktiven Gehorsam; *b.* ist durch den Spruch, da von Christi Sendung die Rede ist, auch der aktive Gehorsam in die ganze Leistung der Erlösung Jesu gefaßt.). Damit ist zunächst ausgesagt, daß Christo die Erfüllung des Gesetzes als genugtuende Leistung für uns oblag. Denn das „unter das Gesetz getan" korrespondiert dem τοὺς ὑπὸ τὸν νόμον welches seinem nächsten Sinn nach die Verpflichtung zur Erfüllung des Gesetzes ausdrückt; vgl. Röm. 2, 27; 7, 1. Dasselbe folgt aus Matth. 3, 15. Die Taufe zur Buße, welche Johannes nach Gottes Befehl verrichtete, läßt der Herr an sich vollziehen mit der Erklärung, es gezieme ihm πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην, und bezeugt es hiermit selbst, daß er gesandt sei, das Gesetz zu erfüllen. Treffend sagt daher Chemnitz:[2] *Quando Christo mediatori tribuitur impletio omnis justitiae, sensus hic est, quod Pater miserit Filium, ut fieret nostra justitia, 1. Cor. 1, 30.* Diese tätige Erfüllung

[1] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. II, sect. I, thes. XXXVIII, p. 246.*

[2] *Harmonia evang., tom. I, lib. II, cap. XVII, p. 174.*

des Gesetzes *(obedientia vicaria activa)* ist aber ein notwendiges Stück der ganzen *satisfactio vicaria,* da Gott nur den für gerecht ansieht, der das Gesetz tut (Röm. 2, 13), und uns Sündern ja das sündige Fleisch die Erfüllung unmöglich macht (Röm. 8, 3).

Zum andern sagt aber die Schrift, daß die Spitze dessen, was Christus in seinem vollkommenen Gehorsam leistete, sein Tod war. Er ward gehorsam bis zum Tode (Phil. 2, 8). Dieses Todesleiden ist nach der Schrift Strafleiden, weil nicht nur überhaupt außer Christo der Tod nach der Schrift nur Sold und Strafe der Sünde ist (Röm. 6, 23), sondern weil auch ausdrücklich die Schrift das Todesleiden Jesu als Strafleiden bezeichnet (Jes. 53, 5). Aber dies Strafleiden ist stellvertretendes. Denn Jesum konnte kein Tod treffen in Ansehung seiner eigenen Person (Jes. 53, 9; 2. Kor. 5, 21); er nimmt den Tod als Strafleiden auf sich an Stelle derer, welche den Tod verdient haben (Jes. 53, 4. 5. 6. 12; Röm. 4, 25; Gal. 3, 13. 14; 2. Kor. 5, 21; 1. Pet. 2, 1 (leidet für uns); Röm. 5, 8 vgl. 6, 7; 2. Kor. 5, 14. 15 (stirbt für uns). Zu dieser Übernahme des Strafleidens bis zum Tode war aber Christus nicht verpflichtet oder gezwungen, sondern er übernahm das Leiden freiwillig (Jes. 53, 9. 12; Tit. 2, 14; Joh. 10, 18; Ps. 40, 9; Heb. 10, 7). Und eben darum, weil Christus nicht dem Tode unterworfen war, weil Gott den Tod von Christo nicht schlechthin zu fordern hatte, sondern Christus den dem Sünder zukommenden Tod freiwillig litt, ist sein Leiden ein stellvertretendes.

Die Schrift bezeichnet aber Christi stellvertretendes Leiden auch als ein vollkommenes (Heb. 9, 14; 1. Pet. 1, 19), um dessen willen Gott wirklich seinen Zorn fahren läßt (Jes. 53, 5; 2. Kor. 5, 21; Röm. 8, 32; 5, 8-10; Kol. 1, 20; Eph. 2, 13. 16. 17), worin die Erklärung liegt, daß es ein aller göttlichen Forderung genugtuendes sein muß (Röm. 8, 3; 1. Joh. 2, 2).

Somit nennen wir auf Grund der Schrift sein Sterben eine stellvertretende Genugtuung, *satisfactio vicaria* (Matth. 20, 28; Joh. 1, 29; 1. Pet. 2, 24; 2. Kor. 5, 21; Gal. 3, 13; 1. Joh. 1, 7; Röm. 5, 10; 1. Tim. 2, 5. 6; Heb. 8, 6; 9, 15; 12, 24), wie sie erfordert wurde für uns Sünder alle, da nach Gottes gerechtem

Urteil um der Sünde willen der Tod (1. Mose 2, 17; Röm. 5, 12) und die Verdammnis (5. Mose 27, 26; Röm. 5, 18) auf uns liegt. Gott aber konnte dies stellvertretende Opfer annehmen, weil er Jesum zur Leistung desselben nicht gezwungen hat, denn das würde eine Ungerechtigkeit involvieren, sondern weil sich Christus zu dem Opfer freiwillig erboten hat.

So ist denn nach der Schrift das, wodurch Jesus Genugtuung leistet, sein ganzer Gehorsam *(obedientia vicaria universalis)*, welcher teils ein Tun *(obedientia activa)*, nämlich Erfüllung des Gesetzes, teils ein Leiden *(obedientia passiva)*, nämlich Tragen des von uns verdienten Zornes ist. Da aber die Schrift von nichts anderem sonst sagt, worin Christus Genugtuung für die Sünder geleistet hätte, so sagen wir im Lehrsatz schriftgemäß, daß Jesus Christus darin für alle Sünder Genugtuung leistet, daß er das Gesetz an ihrer Statt vollkommen erfüllt und die von ihnen verdiente Strafe an ihrer Statt vollkommen abbüßt.

So lehren auch unsere Dogmatiker. Friedlieb:[3] *Sacerdotale (officium) est, quo sese medium inter Deum et homines peccatores ponens, Deo totum genus humanum reconciliavit, legi perfecte satisfaciendo, poenas peccatorum in se recipiendo et apud Deum intercedendo. — Hinc hoc officium consistit 1. in obedientia tam activa, quando perfectissime legem implevit, Gal. 4, 4; Rom. 5, 19, quam passiva, quando ignominiosissimam mortem pro nobis in ara crucis pertulit, ut nos ab aeterno morte liberaret, Phil. 2, 8; 1. Joh. 2, 2; 2. intercessione.* Quenstedt:[4] *Medium, cujus interventu satisfactio praestita, est pretium universae Christi obedientiae, quae complectitur I. legis exactissimam impletionem, II. poenarum a nobis transgressoribus promeritarum perpessionem, seu acerbissimam passionem. Nam agendo culpam, quam homo injuste commiserat, expiavit, et patiendo poenam, quam homo juste perpessurus erat, Christus sustulit. Hinc duplex vulgo dicitur Christi obedientia, vice nostri praestita: activa, quae in perfectissima legis impletione, et passiva, quae in sufficientissima poenarum, quae nos mane-*

[3] *Medullae theol., de persona Christi, theorem. 43. 44, p. 779.*
[4] *L. c., thes. XXXVII, p. 244.*

bant, persolutione, consistit. Dies ist seit Chemnitz der ausgeprägte lutherische Lehrtropus. Chemnitz[5] selbst sagt: *Facta igitur est translatio legis, Heb. 7, 12, in mediatorem, scil. filium Dei, hoc modo, ut pro nobis sub lege factus legi satisfaceret, duobus potissimum modis, solvendo scil. poenas pro peccatis totius mundi et praestando perfectissimam obedientiam, ut scil. esset vera et perfecta justitia juxta normam voluntatis divinae, qua gratia et misericordia Dei credentes justificet h. e. acceptet ad vitam aeternam.* Auch schon Luther macht klar und bestimmt diese Scheidung; so in der Predigt am Sonntag nach dem Christfest[6] über Gal. 4, 1-8: „Auf daß wir aber desto besser vernehmen, wie Christus unter das Gesetz getan ist, sollen wir wissen, daß er zweierlei Weise sich darunter getan hat. Zum ersten unter die Werke des Gesetzes; er hat sich lassen beschneiden, in dem Tempel opfern, reinigen, er ist Vater und Mutter untertan gewesen und dergl., und ist's doch nicht schuldig gewesen, denn er war ein Herr aller Gesetze. Er hat's aber willig getan ..... Zum andern hat er sich auch getan unter die Strafe und Pein des Gesetzes willig."

Unsere Bekenntnisschriften fassen den Gehorsam bald als Einheit, die Gesetzeserfüllung und Leiden, also *obedientia activa* und *passiva,* einschließt;[7] bald unterscheiden sie ausdrücklich den tätigen und leidenden Gehorsam.[8] Hierbei sei gleich bemerkt, daß, wie die Symbole das hohepriesterliche Amt Christi unter dem Artikel von der Rechtfertigung als *fundamentum justificationis* abhandeln, so die älteren Dogmatiker: Melanchthon, Chemnitz, Hutter, Gerhard. Erst die späteren Dogmatiker: Calov, Quenstedt, Baier, Hollaz behandeln die Versöhnungslehre besonders unter dem Artikel vom hohenpriesterlichen Amt Christi.

Nach unserem Lehrsatz gehört zum Wesen des hohenpriesterlichen Amtes Christi auch die auf die *satisfactio* sich grün-

---

[5] *Loci, de justificatione, p. 314.*
[6] Kirchenpostille, Leipz. Ausg., B. XIII, S. 201.
[7] *Form. Conc., S. D., art. III, 58, p. 623.*
[8] *L. c., art. III, 15, p. 612.*

dende *intercessio*. Daß dieselbe ein priesterlicher Akt ist, zeigt 2. Mose 28, 29; 3. Mose 16, 12. 13; Luk. 1, 9. 10; 1. Kön. 8, 30. Daß Christus Fürbitte tue für alle Menschen insgesamt, auch für die Gottlosen *(intercessio generalis)*, besonders aber für die Kinder Gottes *(intercessio specialis)*, zeigen einerseits Heb. 7, 25; 1. Joh. 2, 1; Luk. 23, 34; Jes. 53, 12, anderseits die Stellen Joh. 17, 9; Röm. 8, 34. Daß die *intercessio* sich gründet auf die *satisfactio*, ist darum gewiß, daß sie doch nichts anders in sich schließt (1. Joh. 2, 1) als die Zuwendung der Vergebung der Sünden. Wie aber die Vergebung sich auf die *satisfactio* gründet, so folgerichtig auch die Fürbitte.

Jetzt handelt es sich um das Wesen der Fürbitte. Ist sie als ein wirkliches Bitten Jesu vorzustellen, oder nur als ein bloßes Aufweisen und Geltendmachen seiner *satisfactio* vor Gott? Wir lassen nach dem alten Grundsatz, daß jedes Wort seinen genuinen Sinn behalten soll, solange es nicht Gottes Wort selbst verwehrt, denselben auch dem Wort ἐντυγχάνειν Die *intercessio* ist also dem Wesen nach ein wirkliches Bitten Jesu, eine *interpellatio vera, realis et propria*, wie Quenstedt[9] sich ausdrückt: *Forma consistit non in nuda valoris meriti Christi coram Deo praesentatione, exclusa interpellatione proprie dicta, seu vera et reali, quasi Christus pro nobis intercedat non precibus, sed solo merito, ejusque aeterna efficacia, sed in interpellatione vera, reali et propria.* So auch Hollaz:[10] *Intercessio Christi non est nude interpretativa*, d. h. bloße Geltendmachung und Hinweisung auf sein Verdienst. Sie ist *realis*, wirkliches Bitten, und zwar *oralis et vocalis*, mit Mund und Wort. Es kann scheinen, als halte Gerhard die von Quenstedt und Hollaz abgewiesene Meinung, da er sagt:[11] *Intercessio nihil aliud est quam redemptionis applicatio et continuus quasi vigor, favorem apud Deum jugiter nobis concilians.* Aber Gerhard will hier nur sagen, daß die *satisfactio* und *redemptio* das *fundamentum intercessionis* sei. Baier will es unentschieden lassen, ob die *intercessio* eine reale oder verbale sei; doch das ἐντυγχάνειν

[9] *L. c., thes. LI, p. 257.*

[10] *Examen, pars III, cap. III, sect. I, qu. 83, p. 182.*

[11] *Loci, tom. XIX, loc. XXVII, cap. VIII, sect. XI, § CCCLXXXV, 4, p. 107.*

spricht deutlich für eine *intercessio verbalis,* die nur nicht zu fassen ist als *supplicatio deprecatoria, quasi Christus supplex, flexis genibus et manibus expansis, atque vocali ejulatu Patrem deprecetur, talis enim precatio cum statu Christi glorioso pugnat* Quenstedt[12]).

Die *intercessio* ist nicht nur die letzte priesterliche Funktion, sondern auch die einzige, die neben der *satisfactio vicaria* Christo als Hohenpriester beigelegt wird. Es sind also nur zwei wesentliche Stücke des *officium sacerdotale;* und dasselbe ist also im Lehrsatz schriftmäßig beschrieben.

Die antithetische Ansicht von der *intercessio* ist, wie schon berührt, die, daß sie nichts als Ausdruck für des Herrn beständiges Geltendmachen seines Verdienstes für uns *(praesentatio meriti)* sei, und daß von einer *interpellatio propria et oralis* nicht die Rede sei. So stehen die neueren Theologen allermeist, z. B. auch Thomasius, wenn er bei anscheinendem Vertreten der Schriftlehre sagt:[13] „Dieses Eintreten haben wir nun freilich nicht als eine äußerliche Tätigkeit, aber doch nach der Analogie des menschlichen Betens zu denken, daher aber auch nicht als eine bloße Aufzeigung, Geltendmachung seines Verdienstes; es sind die innerlichen Äußerungen seines gottmenschlichen Liebeswillens, welche als solche in des Vaters Bewußtsein und Willen eingehen." Also Fürbitte ist ihm gleich Liebeswunsch. Aber damit wird dem, was die Schrift durch den Begriff Fürbitte setzt, etwas anderes untergeschoben. Alle solche Unterscheidungen werden verworfen durch Joh. 16, 26. Weder von der Geltendmachung seines Verdienstes, noch von dem Wunsche seines Liebeswillens, was doch gleichbedeutend mit Gnadenwillen ist, könnte der Herr, wie hier von seiner Fürbitte, sagen, daß es derselben für die Jünger um ihres Gnaden- und Kindesstandes willen bei Gott nicht bedurfte.

---

[12] *L. c.*

[13] Christi Person und Werk, B. 3, S. 330.

LEHRSATZ III.

Die Genugtuung überhaupt, und speziell die Genugtuung, wie sie Gott von Christo geleistet worden, war notwendig zur Erlösung der Sünder.

Anmerkung: — Wir handeln jetzt von der *necessitas satisfactionis*. Wir nehmen selbstverständlich keine absolute *necessitas* an; denn das hieße behaupten, daß Gott gezwungen war, durch eine veranstaltete *satisfactio* die Sünder zu retten. Wir reden von der Notwendigkeit unter Voraussetzung des freien Erbarmens Gottes.

Daß die Genugtuung so verstanden überhaupt, und speziell so, wie sie von Christo geleistet worden, notwendig war, liegt schon darin ausgesprochen, daß Gott sie so veranstaltet hat. Gottfr. Hoffmann:[1] *Necessitas satisfactionis probatur tum a priori, ex justitia Dei essentiali et Deo naturali, vi cujus peccata impunita dimittere nequit, Rom. 1, 32. Tum a posteriori, quia si Deus absque satisfactione peccata condonare potuisset, credibile non est, eum tanto impendio rem tam facilem praestare voluisse.* Die Notwendigkeit sprechen aber auch klare Schriftstellen aus. Gott hat auf die Sünde den Tod gesetzt (1. Mose 2, 17) und kann nicht anders als das angedrohte Gericht vollziehen. Es liegt in seiner Unwandelbarkeit (Jak. 1, 17), daß dieselbe Heiligkeit und Gerechtigkeit, die um der Todeswürdigkeit der Übertretung willen den Tod auf die Sünde setzte, auch die Ausführung des ausgesprochenen Urteils fordert (Röm. 3, 25).

Von diesem über ihn verhängten Gericht kann kein Mensch den andern, also auch nicht sich selbst erlösen (Ps. 49, 8. 9; vgl. Röm. 8, 3). So steht fest, daß, soviel an ihm selbst und seinem Geschlecht an sich ist, der Mensch auf Erlösung verzichten muß. Als Grund für die Unmöglichkeit der Genugtuung seitens eines Menschen gibt die eben zitierte Psalmstelle an, daß es zu viel koste, die Seele eines Menschen zu erlösen, und die Übergröße des Erlösungspreises dieselbe dem Menschen in alle Ewigkeit unmöglich mache. Der Grund kann nur der sein, daß die Sünde, weil sie Beleidigung eines unendlichen Gottes ist, eine unendliche Schuld involviert, und daß darum keine Kreatur wie der Mensch, keine endliche Kreatur, also auch kein Engel, imstande ist, eine der

[1] *Synopsis, de offic. Christi, § IV, p. 526.*

unendlichen Schuld entsprechende, also unendliche Genugtuung zu leisten.

Eine solche kann nur Gott leisten. Das ist es auch, was der Heil. Geist gerade Heb. 7, 15. 16. 25-28; 8, 1 lehrt. Luther:[2] „Es muß so große Bezahlung der Sünde sein, als Gott selbst ist, der durch die Sünde beleidigt ist. ..... So aber Gottes Zorn von mir genommen und ich Gnade und Vergebung erlangen soll, so muß es durch jemand ihm abverdient werden. Denn Gott kann den Sünden nicht hold und gnädig sein, noch die Strafe und Zorn aufheben, es sei denn dafür bezahlet und genug geschehen; nun hat für den ewigen und unwiederbringlichen Schaden und ewigen Zorn Gottes, den wir mit unseren Sünden verdient, niemand können Abtrag tun, auch kein Engel im Himmel, denn die ewige Person Gottes selbst und also, daß er an unsere Statt trete und unsere Sünde auf sich nehme und als selbst schuldig dafür antworte." Ebenso in der Hauspostille:[3] „Was kannst du aber hieraus anders schließen, denn daß die Sünde eine so große, greuliche Übertretung ist, daß unmöglich ist gewest allen Kreaturen, einige Hilfe dawider zu tun? So hat der ewige Sohn Gottes müssen Mensch werden und den Tod am Kreuz dafür leiden und also von der Sünde uns ledig machen." In gleicher Weise führt Gerhard[4] die Unendlichkeit der Verschuldung und die Notwendigkeit eines gottmenschlichen Erlösers aus: *Reatus ex peccatis totius generis humani ortus erat infinitus, utpote in infinitam Dei justitiam impingens. Laesum erat infinitum bonum, requirebatur ergo infinitum pretium. Jam vero actiones et passiones humanae naturae sunt finitae ac certi temporis, exinanitionis scilicet periodo terminatae. Ut ergo redemptionis pretium esset analogum nostro debito et infinito reatui, necessarium erat, ut ad illius persolutionem non finitae tantum, videlicet humanae, sed etiam infinitae scilicet divinae naturae actio sive mediatio concurreret.* Sehr einleuchtend auch Quenstedt:[5] *Si Deus absque satis-*

---

[2] Kirchenpostille, andere Predigt über das Evang. am Osterdienstag, Leipz. Ausg., B. XIII, S. 519.

[3] Erste Passionspredigt, Leipz. Ausg., B. XV, S. 181.

[4] *Loci, tom. III, loc. IV, cap. XV, § CCCXXV, p. 579.*

[5] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. II, sect. I, thes. XXXI, p. 228.*

factione homini delictum condonare potuisset, salva infinita sua justitia, tanto impendio Filii unici non fuisset opus. Infinitus Deus erat peccato offensus, et quia peccatum est offensa, injuria et violatio infiniti Dei, atque ut sic dicam, Deicidium, hinc infinitam quandam malitiam habet, non quidem formaliter, sic enim in se consideratum suscipit magis et minus, sed objective (d. h. in Beziehung zu Gott), *et infinitas poenas meretur, adeoque et infinitum satisfactionis pretium exigebat, quod solus Christus praestare potuit.*

Aber konnte denn Gott nicht seinen noch so gerechten Zorn einfach lassen und die noch so verdiente unendliche Schuld und Strafe ohne weiteres erlassen? Es kann doch jeder von seinem Rechte abstehen. Scholastiker und namentlich Sozinianer haben dies behauptet, und damit die Notwendigkeit der Genugtuung in Abrede gestellt. Der Sozinianer Crellius[6] sagt: *Jus, quod Deus habet in remittendis peccatis eorumque poenis condonandis, vel ex eo jure discere possumus, quod homines habent, ubi quisque offensas alteri libere condonare potest; quidni ergo multo magis Deus?* Gegen diese Lehre, daß Gott vermöge seiner Allmacht und ohne alle Vermittlung hätte aller Welt die Sünden vergeben können, sagt schon Luther: „Wo dies wahr wäre, wäre das ganze Neue Testament schon nichts und vergebens. Und Christus hätte närrisch und unnützlich gearbeitet, da er für die Sünder gelitten hat. Auch Gott hätte damit ein lauter Spiegelfechterei und Gaukelspiel ohn alle Not getrieben." Ein Vergeben der Sünde aller Welt aus der *omnipotentia absoluta* Gottes wäre nichts anders als ein Aufheben der Wahrhaftigkeit, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes. Dieses zeigt Hutter,[7] indem er sagt: *Haec comminatio (Gen. 2, 17) post lapsum protoparentum nostrorum necessario impleri debuit, propterea quod veritas et justitia Dei est immutabilis et Deus mentiri nescit. Atqui si Deus de hac veritate sua, veluti Photiniani* (Sozinianer) *loquuntur, de jure suo remisisset*

---

[6] *De potestate Dei, cap. XVII, cf. G. Hoffmann, Synopsis theol., de officiis Christi, § IV, ecthes., p. 527; cf. Scherzeri Collegium Anti-Sociniannum, disp. LIV, p. 441 sq.* Crellius, Johann Crell, geb. 1590, studierte in Altdorf Theologie, wurde Sozinianer, starb als Prediger in Rakau 1633.

[7] *Loci, art. XIII, de justif. Controv. specialis III: De satisfac. pro pecc. nostris, p. 418.*

et sine ulla satisfactione genus humanum sua misericordia complexus esset, tum mentitus esset Deus dicens: morte morieris. Ergo stante immota hac veritate ac justitia Dei generi humano vel aeternum pereundum fuit, aut ab hac poena non nisi interventu absolutissimae satisfactionis redimi potuit. Ebenso Hoffmann:[8] *Quod vero dicitur, quemlibet de jure suo remittere posse, id absolute et simpliciter verum non est, si ad jus rectoris et judicis universi, idque naturale, in ipsa Dei majestate et sanctitate fundatum, extendatur; Deus enim se ipsum abnegare non potest, nec aliter exercere misericordiam, quam prout justitia id permittit, cujus exercitium, supposito peccato, non potest non esse necessarium, quoad rem; licet quoad modum et circumstantias sit liberum.* Es hätte Hoffmann bei der Erklärung, daß es nicht wahr sei schlechtweg, daß jeder von seinem Recht (nämlich bei Versündigung gegen ihn) nachlassen könne, darauf verweisen sollen, daß in jedem solchem Nachlassen einfach eine sündige Verletzung des heiligen Rechtes liegen würde, wenn nicht ganz allgemein durch Christum eine Genugtuung für alles, was als Recht heilig ist und unangetastet bleiben muß, geleistet wäre. Nun, nach dieser Leistung kann ein Mensch namens der Barmherzigkeit und Liebe die Forderung des Rechts fallen lassen, da dessen Ansprüchen genug getan, weil Gott, dem Gerechten, genug getan ist; vgl. 2. Kor. 2, 10: „Das vergebe ich um euretwillen an Christus Statt." Gott ist nicht als bloßer Gläubiger *(creditor)* anzusehen, der nur auf seinen Willen Rücksicht zu nehmen hat, so daß nun eine Vergebung *ex absoluta omnipotentia* möglich wäre. Quenstedt:[9] *Non habet vero hic (in satisfactione Christi) Deus unitrinus respectum nudi creditoris, uti Sociniani statuunt, sed justissimi judicis, secundum infinitae suae justitiae rigorem infinitum satisfactionis pretium exigens. Ipsa enim redemptio facta est* εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης *(Rom. 3, 25).*

Wenn nun aber die Gerechtigkeit Gottes die *satisfactio* fordert, hebt denn diese *necessitas satisfactionis* die Liebe nicht auf? Keineswegs! Sie waltet eben nur nicht als absolute, sondern als bedingte. Dies zeigt Baldwin:[10] *Sciendum ergo est.*

[8] *Synopsis, de offic. Christi, § IV, p. 526.*
[9] *l. c., thes. XXXI, p. 228.*
[10] *Solida refutatio Cat. Ariani, p. 405.*

Deum et misericordem et justum esse, et magnitudo irae ejus magnitudinem misericordiae exaequat. Ideo non solum misereri nostrum voluit, verum etiam, ut justitiae suae satisfierit, ira ejus sedanda erat. Und mit recht klarer Unterscheidung spricht Hutter[11] dasselbe aus: *Dilexit quidem Deus jam inde ab omni aeternitate universum genus humanum, sed non absolute et simpliciter, sed ordinate, nempe in filio suo dilecto (Eph. 1, 4; 2. Tim. 1, 9).* Hutter führt weiter aus, daß Gottes ewige Liebe zu den Sündern nicht auf Christum an und für sich, auch nicht auf Christum in irgendwelcher Beziehung, z. B. als Lehrer, wie dies die Sozinianer meinen, gegründet sei, sondern auf Christum, *quatenus ipse peccatorum nostrorum reatum in se recepit et pro toto genere humano irae sive justitiae divinae satisfecit* (darauf weist ja schon die Bestimmung „in Christo Jesu" (2. Tim. 1, 9), welche ja nicht die Gottheit, sondern den Menschgewordenen bezeichnet und damit den Rat und das Werk der Erlösung einschließt). Balduin:[12] *Ut ergo misericordia Dei apud peccatores inveniat locum, ecce Christus inter Deum et peccatores medius est, qui juxta voluntatem et decretum Patris coelestis justitiae Dei satisfecit perfecta sua obedientia legi praestita, dum illud fecit, quod nos non poteramus, et poenam sustinuit, quam nos luere debebamus. .... Cum ergo Deus propter Christum peccatorum miseretur, nihil contra naturalem suam justitiam facit, ea enim operationem suam habet in Christo, in quo Deus id, quod nos meriti eramus, exequitur. Vice versa, cum justitiam suam exequitur, nihil facit contra misericordiam suam, ea enim peccatores fruuntur, pro quibus Christus passus atque mortuus est. Et sic misericordia Dei nihil facit contra justitiam, neque justitia contra misericordiam.*

Nun machen die Sozinianer den Einwand, daß die Schrift von keiner Gerechtigkeit Gottes wisse, die im Gegensatz gegen die Barmherzigkeit stände und eine Genugtuung verlangt. Hiergegen sagt Gerhard:[13] *Sane justitia et misericordia Dei non sunt in se ac per se contrariae proprietates,*

---

[11] *L. c., art. XIII, de justif. Controv. special. II: De justitia Dei vindicatrice, p. 145.*

[12] *L. c., p. 414 sq.*

[13] *Loci, tom. VII, loc. XVII, cap. II, § XLVII, p. 47.*

cum sint ipsa Dei essentia, quae propter summam simplicitatem nullam omnino contrarietatem admittit; interim tamen ratione objecti, puta generis humani, quod per peccatum Deo invisum erat, requirebatur mirabile illud justitiae ac misericordiae temperamentum, per Christi satisfactionem impetrandum. Misericordia Dei juxta naturam suam homini diabolicis fraudibus seducto et in peccatum ac mortem aeternam prolapso parcere voluit, cum homo per lapsum non desierit esse Dei creatura. Vicissim vero, justitia hominem propter peccatum ad poenam promeritam deposcendum esse statuit, cui veritas divina addidit suffragium; intercessit igitur Christi meritum et satisfactio, per quam translatio quaedam poenae peccatis nostris debitae facta est, ut salva justitia et veritate sua Deus in gratiam nos reciperet, qua de re pii veteres, praesertim Anselmus et Bernhardus pulcherrimas habent cogitationes. Dies sind nun allerdings mehr dogmatisierende Argumentationen.

Die Sozinianer aber fordern unmittelbaren Schriftbeweis. Nun ist wahr, daß die Schrift nicht in ein und demselben Spruche geradehin sagt: Ich Gott möchte in Barmherzigkeit die Welt retten, aber ich muß meiner Gerechtigkeit genügen, und darum eine Genugtuung verlangen. Aber die Schrift sagt es so, daß sie in verschiedenen Sprüchen, die alle von der Erlösung handeln, die einzelnen Glieder des obigen Satzes samt ihrer notwendigen Verbindung aussagt. Die Schrift sagt, daß Gott die Welt geliebt hat, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß die Sünder selig werden (Joh. 3, 16). Aus Gnaden schafft Gott die Erlösung (Röm. 3, 24) und macht Christum für uns zur Sünde, damit wir erlöst und gerecht werden (2. Kor. 5, 19. 21). Christus aber ist aus vorbedachtem Rat und Versehung Gottes ergeben ins Leiden (Apg. 2, 23; 4, 28), und trägt so die Strafe (Jes. 53, 5), die Gott ihm auflegt (Jes. 53, 6), und gibt sein Blut, d. h. sein Leben, zum Lösegeld, λύτρον (Matth. 20, 28; Mark. 10, 45). Und das muß so geschehen nach Aussage des Herrn (Luk. 24, 26). Dies „muß" erklärt sich aber nach der Schrift nicht nur aus der Wahrhaftigkeit Gottes, die solch Leiden hat weissagen lassen und die weissagende Schrift nicht unerfüllt lassen kann (Luk. 18, 31), sondern auch aus der göttlichen Gerechtigkeit, die das

Leiden, welches geweissagt ist, von Ewigkeit nötig machte. Einerseits sprechen das die Frommen im Alten Testament im Heil. Geist aus mit der Erklärung, daß eine Versöhnung der Sünde einen unendlichen Preis erfordere (Ps. 49, 9); denn sie reden doch von einem solchen Preis nicht, als ob sie eine bloße eigene Annahme und Vermutung aussprechen, sondern von etwas, das über sie und alle Welt bekanntermaßen feststeht von Gottes wegen, also von einem durch die Gerechtigkeit Gottes, die ja hier nur von Gottes wegen in Frage kommt, gesetzten und geforderten Preis, der schlechthin gezahlt werden muß, ebenso gewiß, wie der Mensch doch erlöst werden muß, wenn er nicht verderben soll. Anderseits erklärt nicht nur Gott schon im Alten Testament, daß Zion durch Recht und Gerechtigkeit erlöst werden müsse (Jes. 1, 27), sondern auch, da er nach seiner Gnade die Sünder durch Christum erlöst hat, macht er Christum zum Gnadenstuhl, aber in seinem Blut. Und dies geschieht mit der Absicht (εἰς), damit er seine Gerechtigkeit zeigte (Röm. 3, 25), die dadurch, daß er die Sünde der Welt bis dahin in Geduld trug, nicht ans Licht getreten war und gewaltet hatte nach Maßstab der Verdammungsurteile Gottes über die Sünde (1. Mose 2, 17), da ja viel Gläubige im alten Testament bis dahin trotz ihrer Sünde selig geworden waren.

Diese ganze Kette von Schriftsprüchen, die alle von der Erlösung handeln, sagen von Liebe, die erretten will, von Strafleiden Jesu, durch welches die Rettung wirklich geschieht, in welchem aber der rettende Gott zugleich seine Gerechtigkeit, die bis dahin in gewissem Sinne verborgen geblieben war, zeigt. So sagen sie: Die Liebe konnte nicht anders retten, als indem durch Strafe als Lösegeld der Gerechtigkeit genug getan war und dieselbe zu ihrem Recht gekommen war; oder sie sagen als Schriftlehre aus, daß die Genugtuung eine notwendige ist.

Gerhard lobt in dem letztgebrachten Zitat die *pulcherrimas cogitationes* des Anselmus. Allerdings hat dieser gerade recht bewußt die *necessitas satisfactionis Christi* in seiner berühmten Schrift: *Cur Deus homo* nachgewiesen. Er widerlegt hierin die alte Anschauung, die sich auch noch zu seiner Zeit fand und von den ältesten Vätern bereits vorgetragen wird,

nämlich von der sogenannten relativen Notwendigkeit der *satisfactio,* daß Christus nur geleistet habe, was kein Mensch habe leisten können. Die absolute Notwendigkeit, daß überhaupt eine *satisfactio* habe geleistet werden müssen, stellen sie in Abrede aus Sorge, daß durch Setzung einer solchen absoluten *necessitas* die absolut freie Allmacht Gottes aufgehoben werde. Es fällt sofort ins Auge, daß, während man so die Absolutheit Gottes bezüglich seiner Allmacht wahrt, man die Gerechtigkeit Gottes verkürzt. Und die ganze Theorie der Väter kommt auch nur daher, daß sie bei der Erlösung die Gerechtigkeit Gottes nicht in Anschlag bringen.

Aus demselben Mangel geriet man in eine noch größere Verirrung, daß man die Genugtuung nicht Gott, sondern dem Teufel geleistet werden läßt. Diese bis zum sechsten Jahrhundert sich findende Idee ist, daß der Teufel ein Recht auf die Menschen habe wegen der Sünde; und dieses Recht müsse der gerechte Gott respektieren, wenn er die Menschheit vom Teufel erlösen wolle. Durch den Tod Christi werde dem Teufel das nötige Lösegeld bezahlt. Nun aber, indem der Teufel das Lösegeld annimmt, tut er selbst das größte Unrecht, weil Jesus unschuldig ist. Leo Magnus:[14] *Solvitur itaque letiferae pactionis malesuasa* (anspielend auf den Betrug Satans im Paradies, wodurch er uns Menschen zum Verderben, *letifera pactio,* verbunden, *conscripti,* machte) *conscriptio et per injustitiam plus petendi totius debiti summa vacuatur.* Der Teufel weiß auch nicht, daß er es in Christo nicht mit einem bloßen Menschen, sondern mit einem Gottmenschen zu tun hat; er glaubt, Christum im Tode halten zu können. Aber Christus als Gottmensch siegt durch die Auferstehung über den Tod und also den Teufel. So ist dem Teufel sein Recht gegeben, und zugleich ist er doch der um seine Rechtsansprüche Betrogene, wie Leo Magnus[15] es ausdrückt: *Illusa est securi hostis astutia,* und ähnlich Ambrosius:[16] *Oportuit hanc fraudem diaboli fieri.* Dieser Gedanke findet sich auch bei Augustin:[17] Der

[14] *Sermo XXII,* 4, bei Münscher, Dogmengeschichte, B. I, S. 429.
[15] *L. c.*
[16] *In Evang. Lucae,* bei Münscher, a. a. O., S. 431.
[17] *Sermo 228,* Zitat bei Philippi, Glaubenslehre, B. 4. 2, S. 65.

Teufel freute sich über Christi Tod; und doch ist durch Christi Tod der Teufel besiegt. Er empfing gleichsam eine Lockspeise in der Mausefalle *(tanquam in muscipula escam accepit)*. Er, der Fürst des Todes, freute sich zum Tode. Woran er sich freute, damit ist ihm eine Falle gestellt. Die Mausefalle Satans ist das Kreuz Christi, die Lockspeise, durch die er gefangen wird, der Tod Christi. Gregor Magnus:[18] *Hunc (serpentem veterem) pater omnipotens hamo cepit, quia ad mortem illius unigenitum filium incarnatum misit .....Cumque in eo serpens iste per manus persequentium escam corporis momordit, divinitatis illum aculeus perforavit ..... Et quos jure tenebat, mortales perdidit, quia eum, in quo jus non habuit, morte appetere immortalem praesumpsit.* Petrus Lombardus[19] sagt dasselbe: *Quid fecit redemptor captivatori nostro? Tendit ei muscipulam crucem suam; posuit ibi quasi escam sanguinem suam.*

Man muß indes nicht glauben, daß die Väter an diesen Ideen allein hingen. Sie sprechen es vielmehr auch aus, daß Christus durch sein Leiden der göttlichen Gerechtigkeit genug getan habe. Ihr Fehlgriff, durch welchen sie zu jenen falschen Ideen gekommen sind, ist, daß sie meinen, weil Gott nach seiner unveränderlichen Gerechtigkeit dem Sünder den Lohn mit dem Teufel angedroht habe, so habe nun der Teufel für seine Person einen Rechtsanspruch auf die Sünder.

Anselmus[20] tritt nun dieser falschen Lehre entgegen. Er führt aus, daß der Teufel kein Recht auf den Menschen habe. Hätten nur die Ansprüche Satans entgegengestanden, so hätte Gott einfach durch seine Macht den Menschen befreien können. Aber Gott selbst sei durch die Sünde verletzt. Die verletzte göttliche Ehre fordert Wiederherstellung. Diese geschieht durch Strafe. Denn durch die Strafe entzieht Gott dem Menschen, was des Menschen ist, wie dieser Gott seine Ehre entzogen. Aber es ist noch eine andere Art der Wiederherstellung der göttlichen Ehre möglich, nämlich durch Genugtuung, d. h. durch eine Gott dargebrachte freie Leistung, welche die

---

[18] *In Evang. L. II, Hom. 25, 8,* bei Münscher, a. a. O.
[19] *Sent., lib. III, dist. 19,* bei Philippi, a. a. O.
[20] Vgl. Thomasius, Christi Person u. Werk, B. III, S. 216 ff.

Gott angetane Verletzung aufwiegt. Denn die *satisfactio* muß *secundum mensuram peccati* sein, ja, der Schuldige muß für die Gott angetane Schmach *plus reddere quam abstulit.* So steht es nun so: Entweder Strafe oder Genugtuung. Eins von beiden fordert die verletzte göttliche Ehre. Die Genugtuung kann der Mensch nicht leisten; er kann als Sünder nichts wahrhaft Gottgefälliges tun. Er ist ja auch zu allem Gehorsam verpflichtet; er kann also nichts Verdienstliches tun, das zur Genugtuung für seine Sünde dienen könnte. Auch ist die Schuld der Sünde unendlich; und der endliche Mensch kann für solche nicht unendliche Bezahlung leisten. Denn die kleinste Sünde wiegt mehr als die ganze Welt; also mußte die Satisfaktion in etwas bestehen, was größer ist *quam omne, quod non est Deus.* Nun hat Gott aber den Menschen zur Seligkeit geschaffen. Er kann aber dieses Ziel nicht verwirklichen ohne Aufhebung der Schuld des Menschen. Kann nun der Mensch nicht die Ausgleichung der Schuld leisten, der sie doch leisten mußte, so wird es Gott tun müssen, der es auch allein kann. Weil aber doch einmal der Mensch s c h u l d i g ist, sie zu leisten, darum folgt die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes. *Non potest satisfactionem facere nisi Deus, sed nec facere illam debet nisi homo. Necesse est, ut eam faciat Deus homo.* Der Gottmensch ist, so meint Anselmus, als *rationalis creatura* zum (aktiven) Gehorsam verpflichtet, aber als unschuldiger und sündloser nicht dazu, sein Leben *ad honorem Dei* in den Tod zu geben; und wenn er es doch tut, so gab er damit Gott ein wertvolles *donum,* das genügend ist zur Bezahlung der Schuld aller Welt. Den Lohn, den der Gottmensch sich mit seinem Tod zunächst selbst verdient hat *(meritum Christi),* dessen er aber doch für sich nicht bedarf, denn er besitzt schon alles, wird nun Gott nach seiner Gerechtigkeit denen auszahlen *(retribuere),* zu deren Erlösung er Mensch geworden ist. Es sind schon hier die S c h w ä c h e n der Theorie des Anselmus offenbar, nämlich: Genugtuung o d e r Strafe, Verkennung der *obedientia activa,* und zu wenig klare Hervorhebung der S t e l l vertretung.

Im Anschluß hieran ist folgendes als Schriftlehre zu sagen: Nach der Schrift hat der Teufel allerdings Gewalt über den Menschen (Apg. 26, 18; Ps. 49, 16; Heb. 2, 14), aber die Schrift

schreibt ihm nirgends eigentliches Recht über den Menschen zu. Die Sünder sind nach gerechtem Gericht Gottes unter seiner Gewalt (Röm. 1, 24; 1. Kor. 5, 5), aber die Gewalt zu verdammen ruht nur bei Gott (Matth. 10, 28). Durch die Sünde ist auch nicht der Teufel beleidigt, dessen Werk ja die Sünde ist, sondern Gott (Ps. 51, 6); nicht dem Teufel, sondern Gott ist alle Welt verschuldet (Röm. 3, 19; 11, 32; Gal. 3, 22; Esra 9, 6. 15). Und darauf, daß Gott die Sünde zurechnet, ruht allein die Verdammnis (Ps. 32, 2; 130, 3; Röm. 4, 8); und allein Gottes Zorn schließt von der Seligkeit aus (Ps. 90, 7. 9; 95, 11). Daher konnte es nur Gott sein, dem die Genugtuung geleistet werden mußte, und dem sie auch wirklich geleistet worden ist (Eph. 5, 2; Röm. 5, 10. vgl. V. 8; Heb. 9, 11). Daher auch Quenstedt:[21] *Captivum, scil. hominem peccatorem, detinens est Dominus supremus et legitimus, idemque judex justissimus, Deus scil. cui soli oportebat solvi lytrum.* Und in der *nota* zur genannten These: *Deo itaque soli, non diabolo,* λύτρον *persolvendum erat; cf. l. c. sect. II, qu. I,* ἐκδίκησις *V.* Hier argumentiert Quenstedt gegen einen sozinianischen Trugschluß, welcher beweisen soll, daß nur im metaphorischen, nicht im eigentlichen satisfaktorischen oder verdienstlichen Sinn von der *redemptio* Christi geredet werden müsse, d. h. dieselbe müsse nur als einfache Befreiung, nicht als Loskaufung durch ein Lösegeld angesehen werden. Der sozinianische Trugschluß ist, daß sie eben sagen: Das Lösegeld gebühre dem, von dessen Gefangenschaft erlöst werden soll. Nun sei der Sünder aber in der Gefangenschaft Satans, der Sünde und des Todes. Aber diesen dreien habe Christus kein Lösegeld gezahlt; folglich sei sein λύτρον überhaupt nicht eigentlich als Lösegeld zu nehmen, sondern nur uneigentlich oder metaphorisch. Da sagt Quenstedt: *Deus* αὐτεξουσίως *et auctoritate propria ultimum supplicium infligere potest, Matth. 10, 28. Deus ergo proprie et principaliter captivum genus humanum detinuit, et illi soli pretium pro captivis persolvi debuit. Deo quoque soli, non diabolo, non peccato, non morti, quae hac ratione abolevit, Christus*

---

[21] *Theol. did. pol., pars III, cap. IV, memb. II, sect. I, thes. VII, p. 452.*

pretium redemptionis, pretiosissimum videlicet sanguinem suum nostri loco persolvit.

LEHRSATZ IV.

Jesus hat wirklich in seiner Gesetzeserfüllung und in seinem Leiden für uns genug getan und verwaltet wirklich in beiden sein hohepriesterliches Amt.

Anmerkung: — Der Beweis für diesen Lehrsatz ist eigentlich schon unter Lehrsatz II gegeben. Aber wir fügen dem Beweis noch folgendes hinzu: Christus ist nach Gal. 4, 4 unter das Gesetz getan, auf daß er die unter dem Gesetz erlösete. Ist er nun selbst Herr des Gesetzes, und ward er unter das Gesetz getan zur Erlösung derer, die unter dem Gesetz waren, und ist er von Anbeginn der Menschwerdung an auch immer unser Mittler, so kann seine Leistung nur den Zweck haben zu leisten, was die unter dem Gesetz wohl leisten müßten, aber nicht leisten konnten, d. h. seine Gesetzeserfüllung oder *obedientia activa* ist eine *satisfactio vicaria.*

Was das Leiden anbetrifft, so sagt:

1. die Schrift, daß Christus gelitten habe und gestorben sei, damit wir vom Leiden und Sterben frei würden. Damit sagt sie nichts anders, als daß Christus das uns nach der Gerechtigkeit Gottes Zukommende getragen habe und zwar hinreichend, sonst könnten wir ja daraufhin nicht frei werden. Die Schrift sagt also mit andern Worten von dem Leiden und Sterben Christi aus, daß es eine stellvertretende Genugtuung sei (Matth. 20, 28; Mark. 10, 45; 1. Tim. 2, 6 vgl. Matth. 5, 38; Luk. 11, 11; Röm. 12, 17; 1. Thes. 5, 15, welche Stellen das ἀντί im Sinne der Stellvertretung zeigen, Luk. 22, 19; Joh. 10, 15; Röm. 5, 6; 1. Kor. 5, 7; Gal. 2, 20; Eph. 5, 2; 1. Pet. 2, 21; 1. Joh. 3, 16 und vornehmlich 1. Pet. 3, 18; 2. Kor. 5, 14).

2. Die Schrift sagt Jes. 53 (vgl. Luk. 22, 37; Joh. 12, 31, wo Christus selbst die Worte aus Jesaias auf sich bezieht), daß der Herr die Strafe litt, damit wir Frieden hätten, und daß er die Strafe litt, indem Gott unsere Sünde auf ihn warf, und daß er sie litt als ein Schuldopfer. Damit sagt wieder die Schrift klar, daß Christus litt, was wir leiden sollten, und daß sein Lei-

den genügte zu unserer Befreiung von aller Strafe. Es war also hiernach Christi Leiden genugtuendes Strafleiden.

3. Die Schrift bezeichnet Christi Tod als Lösepreis oder Lösegeld (λύτρον) und sagt, es sei zur Loslösung, εἰς ἀπολύτρωσιν, geschehen (Heb. 9, 15; 1. Kor. 1, 30; 1. Pet. 1, 19). Da nun aber wir wohl sterben mußten, aber Christus nicht, und da auf Grund des Todes Christi wir vom Tode frei werden, so ist auch hier wieder Jesu Tod erklärt für ein stellvertretendes und genugtuendes Leiden, oder für eine stellvertretende Genugtuung.

Überhaupt finden sich bei Christo alle Erfordernisse einer wirklichen Genugtuung. Eine solche erfordert nämlich:

a. Die Stellung Christi an unsere Statt. Dieses ist reichlich bezeugt (Matth. 20, 28; 2. Kor. 5, 14; Jes. 53, 5). Denn wird Christus gestraft, damit wir Frieden haben, so heißt dies klar, daß er an die Stelle derer trat, die gestraft werden sollten. Von sich selbst hat Christus die Strafe nicht auf sich; sie ist ihm auferlegt.

b. Die Übertragung unserer Schuld auf Christum, damit er leide und wir frei werden. Dieses bezeugt Jes. 53, 4; 2. Kor. 5, 21; Joh. 1, 29; 1. Pet. 2, 24. Denn da Christus kein Sünder war, aber doch Sündenstrafe litt, da er auch nach ausdrücklicher Schriftaussage fremde Strafe trug, so kann dieses alles nur so stattfinden, daß fremde Schuld auf ihn übertragen, d. h. ihm zugerechnet wird als seine Sünde.

c. Die wirkliche Büßung aller Strafen der Sünder. Dieses bezeugt Jes. 53, 5; Röm. 4, 25; 1. Kor. 15, 3; Heb. 10, 26. Denn sind unsere Sünden die Ursache des Todes Christi, so ist auch sein Tod die Büßung unserer Sündenstrafe. Dasselbe bezeugt namentlich Gal. 3, 13. Der Fluch des Gesetzes ist der Spruch des Gesetzes, der uns zur Strafe verurteilt. Ward nun Christus ein Fluch, d. h. ein Verfluchter, so heißt dieses nichts anders, als daß er die Strafe büßte, die das Gesetz ausspricht.

Aus allem ergibt sich: Weil Christus wirklich an unsere Statt trat und sein Leiden an unserer Stelle übernahm und zwar zu dem Zweck und auch dem eingetretenen Effekt, daß wir nun

von aller Strafe frei werden, so ist auch sein Leiden stellvertretend und genugtuend.

In ähnlicher Weise stellen unsere Dogmatiker das Hauptargument für die *satisfactio vicaria* auf. Quenstedt:[1] *Quicunque pro alterius ex morte redemptione vitam suam in mortem tanquam* λύτρον καὶ ἀντίλυτρον *h. e. pretium redemptionis seu redempti captivi tradit, ita ut dolores alterius ipse in se portet, poenam pro pace alteri acquirenda volens in se recipiat, solvat, quae non rapuit, fiat peccatum et exsecratio pro eo, mundet alios a peccatis suis, expiet alterius peccata et fiat propitiatio pro alterius peccatis morte et sanguine suo, deleat chirographum alterius, ut is, pro quo moritur, per mortem suam alicui reconcilietur; is ita moritur, ut loco ejus, pro quo moritur, morte sua satisfaciat.* Gerhard:[2] *Qui ita pro altero moritur, ut nisi pro illo fuisset mortuus, nequaquam fuisset moriturus, et illum, cui necessario aeterna morte, nisi hic pro illo mortuus fuisset, esset moriendum, sua morte ab aeterna morte liberat, is vice seu loco istius alterius moritur. At Christus etc.* Eben solchen Tod litt aber Christus; daher ist sein Tod eine *satisfactio vicaria.* Diese Genugtuung drücken aus die Schriftausdrücke ἀγορασμός, ἐξαγορασμός, λύτρον, ἀντίλυτρον, λύτρωσις, ἀπολύτρωσις, ἱλασμός.

In Antithese stehen etliche Kalvinisten, ferner Sozinianer, Arminianer, Papisten, vulgäre Rationalisten und neuere Theologen.

Was die *obedientia activa* anlangt, so lehren Calvin selbst und Kalvinisten wie Beza, Ursinus u. a. davon recht (wenigstens der Formel nach), aber verschiedene Kalvinisten stellen in Abrede, daß die Gesetzeserfüllung Christi irgendwie genugtuend sei, vielmehr habe Christus für seine eigene Person das Gesetz erfüllen müssen. So Joh. Piscator. Schon früher hatte der Lutheraner Parsimonius einen Angriff auf die genugtuende Bedeutung des tätigen Gehorsams Christi gemacht.

Mit Piscator und dessen Anhängern: Pareus, Alting,

---

[1] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. II, sect. II, qu. VI, thes. beb., p. 293.*

[2] *Loci, tom. VII, loc. XVII, cap. II, § XLVI, nota, p. 46.*

Blondel, Capellus, Martinius, Olevianus (Lehrer des Piscator) stehen die Sozinianer, Arminianer, Weigelianer und viele neuere Theologen. Manche von diesen Gegnern gemachte Einwürfe sind so nichtssagend, daß man sie kaum zu berücksichtigen braucht. So der: Die genugtuende Gesetzeserfüllung Christi würde die Menschen von der Gesetzeserfüllung entbinden. — Dagegen: Aus dem Glauben, der den genugtuenden tätigen Gehorsam Christi ergreift, folgt einfach die Frömmigkeit und der neue, geistliche Gehorsam des Christen gegen das Gesetz als den heiligen Willen Gottes, nicht um etwas damit zu erwerben, was um der unvollkommenen Erfüllung willen nicht möglich ist, sondern um Gott zu danken.

Sonst sind dies die Hauptargumente:

1. Christus habe als wahrer Mensch für sich das Gesetz zu erfüllen gehabt. — Dagegen: Christus ist für seine Person dem Gesetz nicht untertan, sondern vielmehr des Gesetzes Herr (Mark. 2, 28). Zum andern ist Christus vor allem vom ersten Moment der *conceptio* an nicht da für sich und in seinem Namen, sondern für uns und in unserm Namen, und ist immerfort Mittler, so auch in seinem tätigen Gehorsam, und leistet darin Genugtuung.

2. Wenn Christi tätiger Gehorsam zur Gerechtigkeit gerechnet werde, so würde dadurch der leidende Gehorsam überflüssig. — Dagegen: Um unserer Sünde willen haftet an uns zuerst der Mangel dessen, was Gott in seinem Gebot verlangt, oder es haftet an uns die *culpa*. Damit aber haftet an uns zugleich die Strafe für das verletzte Gesetz Gottes. Die Strafe nun büßt Jesus im Leiden; die Schuld oder die bei Gott anstehende Nichterfüllung des Gesetzes gleicht Christus aus durch seinen tätigen Gehorsam. Auf dem Strafleiden Jesu ruht das negative Moment der Sündenvergebung, die Nichtzurechnung der Sünde; auf dem tätigen Gehorsam ruht das positive Moment der Gerechterklärung, der Zurechnung einer vollkommenen Gerechtigkeit. Auf beiden zugleich ruht die Rechtfertigung. Quenstedt:[3] *Christus juxta legis divinae rigorem satis-*

[3] *L. c. qu. III, obj. dial. III, p. 284.*

facere debuit, tum pro culpa nostra, perfecta vitae sanctitate, Matth. 5, 17, tum pro poena ob admissam culpam, a nobis subeunda. Und *Ecthes. IV: Nostrum, quo post lapsum Deo obstricti sumus debitum, geminum est: 1. Debitum perfectae obedientiae (Deut. 6, 5; Levit. 19, 18; Matth. 22, 37); 2. debitum propter commissum peccatum sustinendae poenae (Gen. 2, 17; Deut. 27, 27; Gal. 3, 10).*

3. Das Gesetz verpflichte entweder zum Gehorsam oder zur Strafe, aber nicht zu beiden zugleich. Hierauf antwortet Quenstedt:[4] *Lex obligat vel ad poenam vel ad obedientiam nimirum creaturas rationales nondum in peccatum prolapsas ..... Sed creaturas rationales in peccatum prolapsas lex obligat ad poenam et obedientiam; ad obedientiam, quia sunt creaturae rationales, ad poenam, quia sunt in peccatum prolapsae.* Und *Ecthes. IV (p. 280): Etiamsi enim peccaverimus et peccando poenas in verbo Dei comprehensas promeruerimus, non tamen desivimus legis activa eaque perfecta obedientia plenissime observandae debitores esse, Christus igitur* θεάνθρωπος *pro nobis et loco nostri Deo, summo legislatori et justo judici utrumque istud debitum persolvit (Ps. 69, 6; Matth. 5, 17; Rom. 4, 25 cf. V. 8. 9. 10. 18. 19; 8, 3; 10, 4; Gal. 3, 13; 4, 4. 5).* Eine Analogie aus dem bürgerlichen Leben kann diesen Punkt gut illustrieren. Wenn ein Dieb seine Strafe erlitten und dadurch dem verletzten bürgerlichen Recht Genüge getan hat, so ist er damit noch nicht zu einem Menschen gemacht, der nie gestohlen hat, oder der stets ehrlich gewesen wäre. So würde auch ein Sünder, selbst wenn die Strafe für seine Sünde abgebüßt wäre, damit noch nicht ein solcher, der vor Gott heilig, d. h. im Besitz einer positiven Gerechtigkeit wäre; vgl. Gerhard.[5] In diesem wichtigen Stück haben unsere Theologen die Theorie des Anselmus schriftgemäß ergänzt. Denn seine Meinung war, daß die Sünde nur eins von beiden fordere, entweder Strafe oder Genugtuung, und daß demnach der tätige Gehorsam Christi für ihn selbst notwendig war.

---

[4] *L. c., obj. dial. IV.*

[5] *L. c.*

Obgleich nun dem gegenüber unsere Dogmatiker den Gehorsam Christi als doppelten, genugtuenden unterscheiden, so wollen sie keineswegs die *obedientia activa* und *passiva* mechanisch auseinanderreißen. Gerhard zieht Phil. 2, 8 an und sagt:[6] *Quid quod plane ἀδύνατον est, activam obedientiam a passiva in hoc merito separare, quia in ipsa Christi morte concurrit voluntaria illa obedientia et ardentissima dilectio, quarum prior Patrem coelestem, posterior nos homines respicit.* Noch schöner drückt er das Ineinandersein der *obedientia activa* und *passiva* aus, indem er sagt:[7] *Ubi tamen notandum, quod activa et passiva obedientia in satisfactione Christi sint arctissime connexae, quia passio ejus fuit activa, et actio fuit passiva.* Ähnlich haben sich schon mittelalterliche Theologen ausgedrückt, worauf Quenstedt hinweist:[8] *Distinctio illa in obedientiam activam et passivam non est adeo exquisita, ut bene observat D. Menzerus, quia obedientia passiva activam non excludit, sed includit, utpote quae in media etiam morte Christi mirifice sese exeruit. Hinc recte a Bernhardo vocatur actio passiva et passio activa.*

In Anbetracht der *obedientia passiva* stehen in Antithese die Sozinianer mit der Leugnung, daß Jesu Leiden ein stellvertretendes war. Im *Catechismus Racoviensis*[9] heißt es: *Nunc vulgo Christiani sentiunt, Christum morte sua nobis salutem meruisse, et pro peccatis nostris plenarie satisfecisse, quae sententia fallax est et erronea et admodum perniciosa.*

Sie bringen folgende Gründe:

1. Die Schrift wisse nichts von solchem stellvertretenden und genugtuenden Leiden. Der Gegenbeweis ist oben aus der Schrift gebracht. Den Beweisstellen der Schrift für die rechte Lehre suchen die Sozinianer vergeblich dadurch sich zu entziehen, daß sie die Hauptbegriffe abschwächen. So soll das „Sünden tragen" Jes. 53, 4. 11. 12; 1. Pet. 2, 24; Joh. 1, 29; 1. Joh. 3, 5 usw. nicht heißen: Genugtuend tragen, son-

---

[6] *L. c., § LV, p. 60.*
[7] *Loci, tom. III, loc. IV, cap. XV, § CCCXXIII, p. 578.*
[8] *L. c., thes. XXXVII, nota 2, p. 244.*
[9] *Cap. VIII, de morte Christi, qu. 388, p. 735.*

dern einfach: Die Sünde wegtragen, wegnehmen; vgl. *Catechismus Racoviensis* zu Joh. 1, 29, wo erklärt wird, daß das αἴρειν *tantum de abolitione et simplici ablatione, non autem de portatione et per debitam satisfactionem facta expiatione* zu verstehen sei. Doch konnte es freilich kein Sozinianer wegleugnen, daß die Schrift den Begriff „Sünde tragen" nicht als einfaches Wegnehmen, sondern als Büßen der Sünde versteht. Denn die Schrift redet immer korrespondierend mit dem Tragen der Sünde von dem leiden, gestraft und geschlagen werden.

2. Die Präpositionen ἀντί (Matth. 20, 28; Mark. 10, 45) und ὑπέρ sollen nicht das Treten an eines andern Stelle bezeichnen. Allerdings hat ἀντί zunächst die Bedeutung „für" oder „anstatt", und kann eine einfache Vertauschung ohne den Gedanken von Genugtuung und Stellvertretung bezeichnen. Allein, wenn jemand anstatt eines andern leistet, was eigentlich dieser zu leisten hätte, so bekommt von selbst das ἀντί die Bedeutung des „an Stelle des andern Tretens". Und was ὑπέρ betrifft, so hat es nach den besten Sprachautoritäten oft die Bedeutung von ἀντί Auch im klassischen Griechisch hat ἀποθνήσκειν ὑπέρ τινος die Bedeutung von „an jemandes Stelle sterben". Und daraus ergibt sich denn die Bedeutung: Zu jemandes Bestem sterben. Übrigens hängt ja auch die Bedeutung der Stellvertretung für beide Präpositionen nicht von ihnen an sich ab, sondern wird durch die Schriftaussagen über den Tod Christi notwendig gefordert.

3. Der Tod Christi soll Genugtuung sein; aber er sei doch keine. Denn die adäquate Strafe für uns sei der ewige Tod, den aber habe Christus nicht gelitten. Allein, die Schrift sagt, daß Christus für uns ein Fluch ward und unsere Strafe trug, also nach der Schriftaussage den ewigen Tod. Somit steht fest, daß wirklich Christus in seinem Leiden bis zum Tode und in den Tod hinein den ewigen Tod litt; und das wäre genug, wenn wir etwa auch nicht zu erklären wüßten, wie das doch nur eine Zeit währende Leiden Christi könne ein Tragen des ewigen Todes der Sünde gewesen sein. Aber es erklärt dasselbe, soweit es erklärt werden kann, richtig Gerhard:[10] *Ita* λύτρον *Christi est infinitum bonum, quia a*

[10] *L. c.*, § *L*, *p. 52.*

persona infinita praestitum, etiamsi certo et determinato tempore persolutum.

4. Die Schrift sage überall, daß Gott *gratis et gratia* die Sünde vergebe; dem widerspreche aber die Forderung einer genugtuenden Bezahlung. — Dagegen Gerhard:[11] *Satisfactio Christi adeo non pugnat cum misericordia Dei gratis peccata remittendis, ut potius eandem illustret ac stabiliat: 1. Quia satisfactio illa Christi mediatoris est effectus misericordiae divinae, Joh. 3, 16; Rom. 5, 8. .... 2. Quia misericordia Dei peccata remittentis fundata est in Christo, ac non nisi per et propter Christum nobis contingit, Eph. 1, 4; 2. Cor. 5, 21; Act. 4, 12.* Überdies wird dies, daß die Sünde *gratis* vergeben werde, nicht *absolute* in jeder Beziehung, sondern nur speziell in bezug auf den Sünder gesagt, daß ihm die Sünde vergeben werde, ohne daß er etwas zu leisten habe.

5. Die Ausdrücke λύτρον und ἀντίλυτρον seien metaphorische; und auf solche könne man keine Genugtuungstheorie bauen. — Dagegen: Die Ausdrücke der Schrift sind eigentlich zu nehmen, wenn nicht die Schrift selbst zum uneigentlichen und bildlichen Verstande nötigt. Und das letztere ist hier nicht der Fall. Die Sozinianer legen die Schrift nicht aus, sondern ihren falschen Sinn hinein; weil sie die Genugtuungslehre nicht annehmen wollen, so behaupten sie mit offenbarer *petitio principii*, daß λύτρον und ἀντίλυτρον bildliche, oder metaphorische Ausdrücke seien. Sie suchen freilich die Schrift für sich geltend zu machen, aber sie können es nur so, daß sie Stellen bringen, in denen wohl *redimere* eine einfache Befreiung bezeichnet, die aber auch sachlich in keiner Weise in einer Parallele zur Erlösung Christi stehen. Aus diesen machen sie nun den falschen Schluß, daß überall λύτρον nur eine einfache Befreiung, nicht eine stellvertretende Genugtuung bezeichne. So führen sie Apg. 7, 35 an, wo Moses ein λυτρωτής, Erlöser, heißt, obschon er keine Genugtuung leiste. Daher sei überhaupt für λύτρον und ἀντίλυτρον nur der Sinn einfacher Befreiung, nicht stellvertretender Genugtuung anzunehmen. Der Schluß ist unsinnig, weil er vom Besonderen auf das Allge-

[11] *L. c., § XLIX, p. 50.*

meine schließt. Wäre das berechtigt, so könnte man daraus, daß Moses, der doch ein bloßer Mensch ist, Mittler heißt (Gal. 3, 19), schließen, daß auch der Mittler Jesus nur ein bloßer Mensch sein könne, denn Moses war ja sein Vorbild. Daß Jesu λύτρωσις nicht einfache Befreiung, sondern stellvertretende Genugtuung ist, das liegt nicht ohne weiteres im Wort, sondern in allen Aussagen überhaupt.

6. Die Handlung eines Subjektes könne nicht Handlung eines andern werden, also nicht Jesu Leiden unser Leiden, also nicht stellvertretend sein. Dies Argument besteht nur in zweideutiger Rede. Physisch kann die Handlung eines Subjektes nicht die des andern sein, wohl aber moralisch, nämlich durch Zurechnung.

Manchmal geben sich die Sozinianer den Schein, als ob sie das Leiden Christi für eine priesterliche Funktion ansähen, indem sie sagen, daß der Tod Christi zwar nicht selbst das *sacerdotium* sei, wohl aber *praeparatio ad sacerdotium,* gerade wie das Schlachten des Opfertiers im Alten Testament eine Vorbereitung zur Darbringung des Opfers im Allerheiligsten gewesen sei. So Volkelius:[12] *Cum illius sacrificium idem fere reipsa sit, quod ejusdem regnum, eadem mors principium seu praeparatio quadam istius sacerdotii in coelo demum administrandi extitit.* Der *Catechismus Racoviensis* fragt also:[13] *Annon erat Sacerdos, antequam in coelos ascenderet, et praesertim cruci affixus penderet?* Die Antwort lautet: *Non erat.* Immer wieder wird ausgesprochen, daß der Tod Christi bedeutungslos war, und nur eintrat, weil ohne ihn Christus nicht in den Himmel eingehen konnte, wo er wirklich erst das hohepriesterliche Amt verwaltet, d. h. aus der von Gott gegebenen Macht die Sünde vergibt und für die Seligkeit sorgt, so daß nach Crellius (*Com.* zu Heb. 4, 14) *sacerdotium Christi nihil fere aliud est quam regni spiritualis administratio.* Das hohepriesterliche und königliche Amt fallen also zusammen.

Ähnlich wie die Sozinianer leugnet schon Abälard die *satisfactio vicaria.* Die Erlösung besteht darin, daß Christus

---

[12] *Lib. III, de verit. relig., cap. XXXVII, p. 145.*

[13] *Cap. XI, de munere Christi sacerdotali, qu. 483, p. 1000.*

durch sein Leiden unsere Liebe entzündet und zugleich den Weg zeigt, bei Gott zu Gnaden zu kommen, nämlich durch gehorsame Befolgung der Lehre Jesu.

Ziemlich ähnlich den Sozinianern stehen die Arminianer und ganz übereinstimmend die vulgären Rationalisten.

In neuerer Zeit verwarf Menken das stellvertretende Leiden. Christus ist so der Erlöser, daß er in seinem Fleisch die Sündhaftigkeit unserer Natur überwindet, indem er alle Versuchung dazu überwindet. Durch vollkommenen Gehorsam hat er die Sünde in sich selbst vernichtet, die aber doch, auch nach Menken, gar nicht in ihm war. Wer ihn im Glauben annimmt, bei dem ist die Sünde ebenfalls vernichtet. Hiernach ist Jesus der Erlöser nicht durch sein Werk, sondern durch die Lebensgemeinschaft mit ihm; mit andern Worten: An Stelle der Rechtfertigung tritt die Heiligung. Das ist nur neu aufgeputzter Papismus.

Dasselbe gilt von der Theorie Chr. v. Hofmanns (Schriftbeweis). Der Tod Christi ist nach ihm ganz bedeutungslos; er ist nur Widerfahrnis und Folge der Feindschaft der Juden, nicht von Gott gesetzte *satisfactio*. Christus ist der Erlöser durch die *obedientia activa*. Durch diese ist er heiliges Leben. Wer an ihn glaubt, wird in diesen Strom heiligen Lebens versetzt und also gerecht und heilig vor Gott. Also an Stelle der *justificatio* abermals die *sanctificatio*.

Menken wie auch Hofmann bringen nur in veränderter Gestalt die Theorie Schleiermachers, nach welchem Christus unser Erlöser sein soll dadurch, daß er uns in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, eins zu sein mit dem Vater, versetzt. Es ist also gar keine objektive Erlösung, geschweige denn stellvertretendes Strafleiden. Nun suchte man später doch den Schein der objektiven Erlösung zu retten, obgleich man in den Bahnen von Schleiermacher blieb, aber selbstverständlich lehnte man die orthodoxe Satisfaktionslehre immer mehr oder minder ausgesprochen deutlich ab. Nächst Hofmann hat gewiß Frank (System der christlichen Wahrheit) eine führende Stellung in der sogenannten positiven, sogar als lutherisch bezeichneten Theologie, gehabt. Frank verwirft die Darstellung

des Werkes Christi unter dem dreifachen Amt. Christi Werk ist immer nur im Zusammenhang mit der Person Christi zu verstehen. Also der Gedanke an eine sachliche Leistung muß fortfallen. Christus hat nicht in der Ertragung der Strafe, die ohne ihn der Mensch zu tragen gehabt hätte, eine *satisfactio vicaria* geleistet, er hat auch nicht die Höllenstrafe als solche zu leiden gehabt, sondern damit es nicht zur Höllenstrafe komme, hat er sein Werk getan. Christus hat nicht geleistet, was zu leisten war, damit die Höllenstrafe rückgängig gemacht werde, sondern gerade dazu, daß es nicht zur Höllenstrafe komme. So stellt Seeberg[14] Franks Lehre vom Werke Christi dar. Frank[15] selbst sagt: „Sühnend war dieses Leiden des gottmenschlichen Heilmittlers nicht um sein selbst willen, als könnte durch das Leiden an sich, wie tief und groß es immer sei, die Reaktion Gottes wider die Sünde zum Stillstand gebracht werden, sondern nur insofern dieses Leiden ein willig übernommenes, in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes getragenes ist, in ihm also der Gehorsam des Heilmittlers zum Ausdruck kommt. — Es war eine Verirrung, wenn man Christum die Strafe erduldet haben ließ, welche der gefallene Mensch als unerlöster zu erdulden gehabt haben würde." Es regiert Franks ganze schriftwidrige Theorie der Gedanke, daß Christus als Gott und Mensch eben durch seine Menschheit die Brücke ist, über welche die gefallene Menschheit zur Gottmenschlichkeit kommt. Also das alte Fündlein.

In Franks Bahnen gehen fast alle sogenannten Positiven. Immer reden sie davon, daß man Stellvertretung, Genugtuung usw. festhalten soll, aber immer warnen sie, daß man Christi Werk nicht irgend als dingliche Leistung fassen soll. So sagt Ihmels in einem Artikel: Jesus und Paulus:[16] „Die ethische, allem Dinglichen (Opfer, Sühnopfer) entgegengesetzte Beurteilungsweise des Werkes Christi kommt zum Ausdruck, wenn Paulus das Werk Christi unter den Gesichtspunkt des Gehorsams stellt. In Phil. 2, 6 stellt Paulus den Tod unter

[14] Die Theologie Franks in ihren Grundzügen. Anhang zur 3. Ausg. von Franks Geschichte und Kritik der neueren Theologie, S. 363 ff.
[15] System der christl. Wahrheit, B. II, S. 172 u. S. 188.
[16] Neue Kirchl. Zeitschrift, 1906, Heft 7.

den Gesichtspunkt des Gehorsams Jesu im Leben. Paulus hebt an der Person Christi den Tod und Auferstehung hervor, aber der Tod ist mit dem Leben zusammengehalten durch den Begriff des Gehorsams. Man faßt Tod und Auferstehung unrichtig, wenn man Tod und Auferstehung als isolierte, von der Person Christi lösbare Leistung versteht."

Ganz entschieden verwirft der erneuerte Rationalismus Ritschls (Rechtfertigung und Versöhnung) die Satisfaktionslehre. Christus hat die Liebe Gottes offenbart, und durch den Glauben an Christum treten wir wieder in das Verhältnis der Liebesgemeinschaft mit Gott. Glaube ist neuer Gehorsam.

Ähnlich auch der Ritschlianer Theodor Häring, der zwar von dem Werte des Todes Christi, dem uns zugute kommenden Opfertode, ja von seinem stellvertretenden Leiden redet, aber in allem nur die Bedeutung einer für uns bestimmten Offenbarung Gottes sieht, einer Einwirkung auf uns. Er sagt:[17] „Nicht ausdrücklich und oft genug kann man der nie begründeten Vorliebe für den seltsamen Gedanken widersprechen, daß zur Vergebung der Sünden überhaupt etwas vor Gott Wertvolles geschehen müsse, ganz ohne Rücksicht auf uns."

Auch Ad. Harnack steht so.[18] Christi Tod ist Offenbarung der Liebe Gottes an die zweifelnde Menschheit; und insofern ist Christi Tod für uns, uns zugute geschehen. Alle Gedanken an Christi Tod als stellvertretenden und genugtuenden nennt Harnack Spekulationen und abschreckende Paradoxien. Er sagt: „Gewiß, wenn wir in äußerlichen oder formalen Spekulationen den Begriff „Opfertod" erwägen wollten, wären wir bald am Ende und jedes Verständnis würde aufhören; vollends aber auf einen toten Strang würden wir geführt, wenn wir uns in Spekulationen darüber einließen, welche Notwendigkeit für die Gottheit bestanden hat, einen solchen Opfertod zu verlangen."

Wie die sozinianische Lehre, daß Christi Leiden nur *praeparatio ad sacerdotium* sei, darum falsch ist, weil Christi Leiden eine wirkliche Genugtuung ist, so ist aus demselben Grunde

[17] Zur Versöhnungslehre, S. 65 u. 94 (1893).
[18] Das Wesen des Christentums, S. 98 ff.

die Lehre falsch, daß Christus mit seinem Leiden und auch mit seinem tätigen Gehorsam sich etwas verdient habe. Diesen Irrtum haben Scholastiker. Petrus Lombardus,[19] den Bellarmin zitiert mit den Worten: *Theologi Doctores apud Magistrum in 3. sent., distinct. 18 conveniunt inter se, atque uno consensu docent, Christum praeter ea bona, quae suis laboribus peperit nobis, meruisse etiam sibi corporis gloriam, et nominis exaltationem.* Ausführlicher der Jesuit Tannerus:[20] *Christum promeruisse sibi ea, quae spectabant ad gloriam corporis et nominis sui exaltationem, h. e. glorificationem, impassibilitatem corporis et animae, gloriosam et triumphalem ascensionem ad coelum, potestatem judiciariam, regiam dignitatem, summum sacerdotium, supremi in ecclesia capitis auctoritatem, supremum et universale dominium.*

Ähnlich stehen Kalvinisten wie Piscator, worüber schon in der Antithese zur *obedientia activa* berichtet wurde, ähnlich auch Cloppenburg. Die Mehrzahl der Kalvinisten mit Calvin selbst stand anders.

Ganz entschieden haben die Sozinianer den scholastischen Irrtum. Socinus:[21] *Christus, dum moritur, non solum sibi ipsi vitam aeternam a Deo impetravit, sed etiam aliis.*

So der Arminianer Grotius, der in seinen Anmerkungen zu Luk. 22, 29 sagt: Christus habe durch sein Leiden und Gehorsam sich die väterliche Herrlichkeit erlangt und verdient.

Alle diese Antithetiker nehmen als Beweisstelle für ihren Irrtum Phil. 2, 9: Darum hat ihn usw. Es ist schon ausgeführt, daß διό nicht ausdrückt, daß der Gehorsam Christi und seine Erhöhung zueinander stehen im Verhältnis von Ursache und Wirkung, sondern im Verhältnis von Weissagung und Erfüllung, die sich in gleicher Weise auf Gehorsam wie Erfüllung bezieht. Ist die Weissagung vom Gehorsam erfüllt, so muß sich auch die von der Erhöhung erfüllen.

---

[19] *Lib. III. Sentent., distinct. 18.*

[20] *Theol. Scholast., tom. IV, disput. I, dub. 5, qu. 6, p. 428.*

[21] *De Servat., pars 2, cap. 2.*

LEHRSATZ V.

Die Genugtuung, welche Christus in seinem tätigen und leidenden Gehorsam für alle geleistet hat, ist vollkommen und in sich hinreichend zur Erlösung aller Sünder.

Anmerkung: — Der Lehrsatz spricht die Universalität (für alle) der *satisfactio* aus, wie es die Schrift lehrt.

1. Sie sagt nicht nur, daß der Tod Christi für viele geschehen sei, sondern auch, daß er für alle geschehen sei (Matth. 20, 28; Röm. 8, 32; 2. Kor. 5, 14. 15). Und zur Widerlegung derer, welche „viele" nicht gleich „alle" fassen, sondern nur von den Erwählten verstehen, sagt die Schrift,

2. daß der Tod Christi für die Welt (Joh. 1, 29; 1. Joh. 2, 1. 2), ja selbst für die Verworfenen geschehen sei (1. Kor. 8, 11; Heb. 10, 29).

Es ist kalvinistische Irrlehre, daß die *satisfactio* nicht für alle, sondern nur für die Erwählten geleistet sei. Calvin:[1] *Caro Christi pro impiis non est crucifixa, nec sanguis ejus pro expiandis eorum peccatis est effusus.* Beza:[2] *Iterum dico et coram tota ecclesia Dei profiteor, falsum, blasphemum et impium esse, dicere, Christum sive quod Dei consilium attinet, sive quod ad effectum, non minus pro damnatorum et aeterno judicio adjudicatorum peccatis passum, crucifixum, mortuum esse et satisfecisse, quam pro peccatis Petri, Pauli et omnium sanctorum.* So auch Pareus, Gomarus, Spanheim.

Derselbe schreckliche Irrtum wird von manchen Kalvinisten verhüllter ausgesprochen, nämlich: Christus habe *sufficienter,* aber nicht *efficaciter* für alle Sünden gelitten, d. h. Christi Verdienst reiche zu, aller Sünde zu bedecken, aber es sei nicht erworben mit der Absicht, es wirklich allen zuzuwenden.

Ganz gleiche unwürdige Spiegelfechterei treiben die sogenannten hypothetischen Kalvinisten: Joh. Camero, Moses Amyraldus, Crocius, Petrus Molinäus.

---

[1] *Contra Heshus., p. 39.*
[2] *Responsio ad acta Colloq. Mompelg., pars 2, p. 221.*

welch letzterer ihre Meinung gibt:[3] *Cum dicimus, Christum pro omnibus esse mortuum, id sic accipimus: Nempe Christi mortem sufficientem esse ad servandos quoslibet credentes, immo et abunde suffecturam ad servandos omnes homines, si* (dies ist die Hypothese), *quotquot sunt toto orbe homines, in eum crederent.* Aber diesen Glauben will ja Gott gar nicht allen geben; so bleibt die Partikularität der *satisfactio* stehen.

Ganz so steht Weigel (Postille): Christus hat niemand erlöst als seinen Leib. Sein Leib ist die gemeine oder heilige Kirche.

Die Wirkung, welche nach Gottes Absicht die *satisfactio* Christi haben sollte und auch wirklich hat, ist:

1. Befreiung von der Sünde Schuld (Jes. 53, 4; Kol. 1, 14; 1. Joh. 1, 7; Tit. 2, 14; Eph. 1, 7; Heb. 1, 3; 9, 15).

2. Befreiung von der Sünde Knechtschaft und Einwohnung (1. Pet. 1, 18; Gal. 1, 4).

3. Sühnung der Sünde (Tit. 2, 14; 1. Joh. 2, 2).

4. Vollkommene Versöhnung (Röm. 5, 10; 2. Kor. 5, 19; Kol. 1, 20; Heb. 7, 17-19).

5. Befreiung vom Zorn Gottes (Röm. 5, 8).

6. Befreiung vom Fluch des Gesetzes (Gal. 3, 13).

7. Befreiung von der Gewalt Satans (Luk. 1, 71; Heb. 2, 14. 15; 1. Joh. 3, 8).

8. Befreiung vom Tode und der Hölle (Hos. 13, 14).

9. Völlige Erlösung in dem allen (Heb. 9, 12).

10. Gerechtigkeit vor Gott (2. Kor. 5, 21).

11. Ewiges Leben (Heb. 5, 8. 9).

Dieses alles bewirkt die *satisfactio* nicht etwa darum, daß Gott ihr so hohen Wert nur beilegte, sondern weil sie in sich selbst von unendlichem Wert ist. Denn die Schrift sagt von Christi Opfer, daß es ewig gilt (Heb. 10, 12), daß durch das eine Opfer die Sünder zur Seligkeit vollendet werden (Heb. 10, 14), und daß es untadelig und vollkommen sei

---

[3] *Anatomia Arminianismi, cap. XXVII, thes. 9.*

(vgl. Heb. 8, 3 ff. mit V. 7 ff., wonach Christi Opfer als untadelig an Stelle des alttestamentlichen Opfers trat, das nicht untadelig war). Dazu sagt 1. Pet. 1, 19, daß wir durch das teure Blut Christi erkauft seien, und erklärt also das Blut für so wertvoll (τίμιος) daß es Lösepreis sein kann. Der unendliche Wert des Bluts und der Genugtuung Christi folgt ja auch endlich aus der Gemeinschaft der Naturen, durch welche das Blut Jesu Gottes Blut ist (Apg. 20, 28), und alle genugtuenden Handlungen sowohl Handlungen der unendlichen Gottheit als der endlichen Menschheit (1. Joh. 3, 8; Heb. 5, 8).

Daher ist rechte Lehre, wie es Quenstedt ausspricht:[4] *Haec ipsa vero totius debiti alieni a Christo libere suscepti, ipsique in judicio divino imputati solutio non erat sufficiens ex divina acceptatione. Neque enim acceptavit Deus aliquid in hac satisfactione ex liberalitate, quod in se tale non esset .... Thes. XL: Est itaque satisfactio Christi sufficientissima et consummatissima secundum se et ex intrinseco suo infinito valore; qui valor inde oritur, 1. quia persona satisfaciens Deus infinitus, 2. quia natura humana per unionem personalem divinae et infinitae majestatis facta est particeps, ideo ipsius passio et mors infiniti aestimatur ac habetur valoris et pretii, ac si divinae naturae foret propria.*

Obschon nun darauf, daß durch die *unio personalis* die *satisfactio* auch Werk der Gottheit ist, ihr unendlicher Wert eigentlich beruht, so ist doch die menschliche Natur in der *satisfactio* ganz und gar nicht ein unwesentlicher Faktor, vielmehr ihre Mitwirkung von entscheidender Wichtigkeit. Es könnte ja sonst die von Christo geleistete *satisfactio* nicht als von der Menschheit geleistet gelten, und wir könnten nicht in dem einen gestorbenen Christus als alle gestorben betrachtet werden (2. Kor. 5, 14).

In Antithese zur Schriftlehre von dem unendlichen Wert der Genugtuung Christi stehen unter den Scholastikern die Skotisten (Franziskaner). Duns Scotus lehrt die sogenannte *acceptatio*, wonach Jesu Verdienst aus seiner *satis-*

[4] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. II, sect. I, thes. XXXIX, p. 247.*

factio an sich endlich ist, aber von Gott als hinreichend angenommen *(acceptatur)* wird. Dagegen lehren die Thomisten eine *satisfactio superabundans,* d. h. Christus hat mehr geleistet, als zur Erlösung nötig war. Schon ein Tropfen seines Bluts sei genügend, die Vergießung des ganzen Bluts also *pretium superabundans.* Thomas Aquin spricht diese Lehre aus in dem herrlichen Hymnus:

Pie Pelicane, Jesu Domine,
me immundum munda tuo sanguine,
cujus una stilla salvum facere
totum mundum quit ab omni scelere.

Joh. Hermann hat danach das bekannte Lied gedichtet:

„Dein Blut, der edle Saft,
Hat solche Stärk und Kraft,
Daß auch ein Tröpflein kleine
Die ganze Welt kann reine,
Ja, aus des Teufels Rachen
Frei, los und ledig machen."

Luther sagt zu 1. Pet. 1, 18. 19: „Dieser Schatz ist so köstlich und edel, daß es keines Menschen Sinn und Vernunft begreifen kann, also daß nur ein Tröpflein von diesem unschuldigen Blute übergenug *(superabundans)* gewesen wäre für alle Welt." Ähnlich Dannhauer:[5] „Ein einiges Tröpflein seines vergossenen Bluts wäre genugsam, den unendlichen Zorn des himmlischen Vaters zu stillen, wo er nicht aus überfließender Liebe alle sein Blut zumal vergießen wollen."

Unsere Dogmatiker widmen diesem Punkt eine besondere *quaestio.* Quenstedt:[6] *Num unica guttula sanguinis Christi θεανθρώπου sufficiens λύτρον aut fuerit, aut esse potuerit ad redimendum genus humanum?* Er antwortet darauf (S. 328): *Unam guttulam suffecisse ad satisfaciendum pro nobis aeterno Patri, ecclesiae et patrum est, non scripturae sacrae. Pia cogitatio est, non fundamentum nostrae fidei ..... Una igitur sanguinis Christi guttula sufficiens fuit ad nos redimendos, respectu personae infinitae et sanguinis praerogativis infinitis*

---

[5] Katechismusmilch, Teil IV, S. 35.

[6] *L. c., sect. II, qu. IX, p. 327.*

inclyti ..... 'Effectus non dependet a sanguinis quantitate, sed a qualitate, mundat, non quia largiter et saepius est effusus, sed quia Dei sanguis est, quem pro nobis effusum scimus ..... Non fuit autem una sanguinis Christi guttula sufficiens ad nos redimendos ratione totius meriti et consilii atque decreti divini. Decretum enim divinum mortem nobis interminabatur, cui decreto non poterat satisfieri nisi effusione sanguinis θανατηφόρῳ. Tale ergo impendium sanguinis requirebatur, quod vitam ipsam in sanguine consistentem tolleret, cujus effusionem ipsa mors testatoris sequeretur, Heb. 9, 15.

Es ist eben eine mechanische Ansicht, das Blut Christi an sich zu betrachten. Durch die Loslösung des Bluts vom genugtuenden Sterben kam Menken zu seinen abenteuerlichen Verirrungen. Das Blut erlöst nicht an sich, sondern sofern mit seiner Vergießung der Tod geschieht, den Christus zu unserer Erlösung litt. Insofern als das Blut als identisch gefaßt wird mit dem versöhnenden Tode Christi, insofern es Todesblut zur Versöhnung ist und jeder Tropfen als Zeuge und Beweis dieses Todes im Leidensgehorsam die volle Kraft des Todes in sich faßt, kann man auch sagen, daß ein Tropfen dieses Bluts zur Versöhnung der Welt genüge. Aber freilich muß man insofern auch sagen, daß dieser eine Tropfen das ganze Blut ist.

LEHRSATZ VI.

Christus ist ebensowohl ein wahrer als auch der einzige Fürbitter für uns; und er bleibt es bis ans Ende der Welt.

Anmerkung: — Die Fürbitte Christi ist eine wirkliche Bitte, wie das Wort ἐντυγχάνειν (Heb. 7, 25) fordert; vgl. Lehrsatz II. Es ist sozinianische Irrlehre, daß die *intercessio* nur bedeute, daß Christus im Himmel alles zu unserm Heil Nötige veranstalte.

Wie Christus wahrer Fürbitter ist, so ist er auch der einzige. Neben ihm kennen wir im Himmel keine andere Person, weder Maria, noch Joseph, noch irgendwelche Heiligen als Fürbitter für uns in irgendwelcher Analogie mit dem Herrn, d. h. als solche, die irgend etwas Eigenes vor Gott zu bringen hätten, kraft dessen sie für andere etwas erlangen könnten. Gottfr.

Hoffmann:[1] *Unicus enim est mediator noster apud Deum (1. Tim. 2, 5) et quidem non solum mediator redemptionis, aut primarius, uti Pontificii excipiunt, sed et intercessionis, aut secundarius, cum Christus in munere mediatorio neminem agnoscat socium, et praeterea sancti quoque necessitates nostras distincte non cognoscant, sine quo tamen pro eo, ac par est, intercedere non possunt.*

Wohl tun Christen Fürbitte füreinander, und sollen sie tun, aber:

1. Sie tun es nur kraft des von Gott ihnen gegebenen Rechts und auf Grund des Verdienstes Christi, nicht in eigenem Namen und auf Grund eignen Verdienstes.
GALLEY—19A

2. Sie haben zu Christo als Fürbitter keine andere Stellung als der, für den sie bitten; und sie treten nie in irgendwelcher Weise als Mittler zwischen Christus und einen Mitchristen. Näheres hierüber noch im Paragraphen vom Gebet.

Über die Dauer der *intercessio* hat sich in der lutherischen Kirche eine Lehrdifferenz gebildet. Quenstedt erklärt die *intercessio* für ewig. Er beruft sich auf Heb. 7, 25—28, wonach Christus ewiger Hoherpriester ist und zwar τετελειωμένος, *perfectus*. Er schließt dann:[2] *Non esset autem sacerdos perfectus in aeternum, nisi intercederet in aeternum pro electis.* Es scheint aber Quenstedt zu fühlen, daß nach der *consummatio saeculi* sich nicht mehr recht eine *materia circa quam* der *intercessio*, d. h. daß sich nicht mehr etwas nachweisen läßt, was nach der *consummatio saeculi* Christus für die Seinen erbitten sollte. Er sagt: *Non existimandum est, supervacaneum esse aeternam intercessionem post finem saeculi, electis in vitam aeternam translatis, neque enim ideo orat et intercedit, ne aeterna salute per peccatum excidant, sed ut in gloria conserventur, quae uti merito, sic et intercessione Christi meritoria accepta ferenda est.* Aber dafür, daß die Bewahrung der Seligen in der *gloria* auf der ewigen *intercessio Christi* beruhe, fehlt jeder Schriftbeweis. Quenstedt schließt auch selbst re-

---

[1] *Synopsis, de officiis Christi, § VII, ecthes., p. 540.*
[2] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, sect. I, thes. LIV, p. 258.*

signiert: *Et licet causa finalis hujus intercessionis (aeternae) nobis ignota sit, res ipsa tamen propterea neganda non est.* Gewiß nicht! Aber eben die *res ipsa,* die ewige Dauer der Fürbitte, lehrt ja die Schrift nirgends ausdrücklich. Schließt sie Quenstedt daraus, daß Christus ja ohne Fürbitte aufhörte, Hoherpriester zu sein, so müßte er ja aus demselben Grund mit viel mehr Recht eine ewige Dauer des Opfers statuieren.

Anderer Meinung als Quenstedt sind Dogmatiker wie Feuerborn und Dannhauer. Ersterer unterscheidet zwischen *intercessio* selbst und ihrer Frucht, dem ewigen Leben. Die erstere endet mit dem Weltende; die letztere ist ewig. Das Enden der *intercessio* mit dem Weltende begründet er damit, daß die *intercessio* nur Bezug habe auf Sammlung und Erhaltung der Kirche. Aber mit dem Ende der Welt höre die Predigt des Evangeliums auf und die Kirche bedürfe auch keinen Schutz gegen die Anläufe Satans mehr. Die Fürbitte habe also keine *materia circa quam* mehr. Wenn man sich auf die Ewigkeit des Priestertums selbst berufe, so sei richtig, daß der selige und herrliche Zustand des Priesters Christi ewig dauere, daß ewig auch die Kraft seiner priesterlichen Genugtuung sei, und daß die Frucht seines Verdienstes ewig sei. Dannhauer stimmt vollkommen bei aus denselben Gründen, ebenso König:[3] *Finis (intercessionis) consummatio saeculi est.*

Für Quenstedt, dem Calov, Mysl̇enta, Dorsche beipflichten, spricht am meisten Heb. 7, 25: πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν. Es ist aber doch nur scheinbar die ewige Dauer der *intercessio* hier gelehrt. Denn der Begriff „ewig" ist nicht notwendig mit dem Interzedieren zu verbinden. Quenstedt macht den Rückschluß, daß, weil das Priestertum ewig sei, auch die *intercessio* ewig sein müsse, denn die Genugtuung, als einmal vollkommen geleistet, könne nicht wiederholt werden. Aber das Opfern, die *satisfactio,* ist bei weitem die Haupttätigkeit des hohenpriesterlichen Amtes. Wenn nun Christus ein ewiger Hoherpriester heißt, obschon er sich nur einmal geopfert und die Opferung nicht ewig fortgeht, so wird man mit ebensoviel Recht, als Quenstedt aus der Ewig-

[3] *Theol. pos., pars III, § 240, p. 154.*

keit des Priestertums den Schluß für die Ewigkeit der *intercessio* macht, schließen dürfen, daß Christus gleichwohl ewiger Hoherpriester heiße, wenn auch mit dem Ende der Welt die *intercessio* aufhört. Es ist ganz befriedigend, wenn Feuerborn und Dannhauer sagen, daß die hohepriesterliche Würde Jesu ewig bleibt, obgleich die hohepriesterliche Amtstätigkeit aufhöre, da ohnedies die Früchte seiner Amtstätigkeit ewig bleiben.

---

§ 51.

Das koenigliche Amt Jesu Christi.

(*De officio regio Jesu Christi.*)

LEHRSATZ.

Das königliche Amt Christi besteht darin, dass Christus als Gottmensch und nach beiden Naturen alles im Himmel und auf Erden regiert.

Anmerkung: — Wie das prophetische und hohepriesterliche Amt, so verwaltet Jesus das königliche Amt nach beiden Naturen. Er übt es aus in dem dreifachen Reich, dem *regnum potentiae, gratiae et gloriae* nach Zeugnis der Schrift (Phil, 2, 10. 11; Eph. 1, 22; Apg. 10, 36. 38; vgl. die Stellen § 48). Das Reich Jesu ist der Zahl nach eins, der Art und Weise des Regierens nach *(modus regnandi)* aber verschieden. Es ist, wie Carpzov[1] sagt, ein Unterschied zwischen König sein, zum König eingesetzt sein und regieren. Christus ist König von Ewigkeit nach der göttlichen Natur; er ist vermöge der *unio hypostatica* auch nach der menschlichen Natur ein geborener König (Luk. 1, 33; Matth. 2, 2). Er ist aber auch zum König eingesetzt; und diese Einsetzung bezieht sich nur auf die menschliche Natur, sofern er durch die *exaltatio* auf den Thron gesetzt ist; vgl. Ps. 8, 7; Apg. 2, 36; 1. Kor. 15, 27. Das Herrschen als Ausübung der königlichen Gewalt und Würde kommt dem λόγος von Ewigkeit zu und fand auch

---

[1] *System. Theol., de Christo, membr. III, aphor. VI, § 4.*

von Ewigkeit statt; nach der menschlichen Natur hat Christus die Herrschaft im vollen Umfang *(plenarie)* erst seit der Erhöhung geübt, im Stande der Erniedrigung nur *particulariter*, nämlich das *regnum potentiae* durch die Wunder, das *regnum gratiae* durch Sündenvergebung, Einsetzung des Predigtamts und Sakraments, Probeaussendung der Jünger, das *regnum gloriae* durch Aufnahme des Schächers am Kreuz in die Herrlichkeit.

Das eine Reich Christi ist wie nach dem *modus regnandi*, so nach dem Objekte verschieden. Objekt sind einmal alle Kreaturen ohne Unterschied *(regnum potentiae)*, dann in besonderer Weise die Kirche und auch die Menschheit, sofern sie für die Kirche bestimmt ist *(regnum gratiae)*, wieder in besonderer Weise die guten Engel und die seligen Menschen *(regnum gloriae)*.

Das *regnum potentiae*, von welchem die Schrift in Ps. 8, 7; Dan. 7, 14; Matth. 28, 18 Zeugnis gibt, besteht darin, daß Christus nach beiden Naturen alle Werke Gottes, vernünftige wie vernunftlose Kreatur, mächtig und gegenwärtig *(potenter et praesenter*, Gegensatz gegen Deismus) regiert, Gott zu Ehren *(finis ultimus)* und der regierten Kreatur zur Wohlfahrt *(finis intermedius)*. Diese Herrschaft schließt auch Christi Herrschen unter seinen Feinden ein (Ps. 2, 9; 45, 6; 110, 2). Anfang dieser Herrschaft ist hinsichtlich der göttlichen Natur selbstverständlich die Weltschöpfung, hinsichtlich der menschlichen Natur und dem *plenarium dominium* die Erhöhung.

Das *regnum gratiae* besteht in der Tätigkeit Christi, daß er als gottmenschlicher König durch Wort und Sakrament die Kirche sammelt (Ps. 2, 6. 8; 96, 10; Joh. 10, 16), die gesammelte Kirche erhält zur Ehre Gottes *(finis ultimus)*, zum Heil der Gläubigen (Matth. 16, 18; Jes. 33, 2; Zeph. 3, 15; Sach. 9, 9; Matth. 21, 5; Ps. 23) und Vernichtung (1. Joh. 3, 8; 2. Thes. 2, 8) des satanischen Reichs *(finis intermedius)*. Quenstedt führt die verschiedenen hier einbegriffenen Tätigkeiten so auf:[2] *Actus regii huc pertinentes sunt I. apostolorum, evangelistarum et doctorum ecclesiae missio (Matth. 28, 19; Eph. 4, 11), II.*

[2] *Theol. did. pol., pars III, cap. III, memb. II, sect. I, thes LXXXII, p. 269.*

collectio ecclesiae ex omnibus gentibus per praedicationem evangelii et legitimam sacramentorum dispensationem (Act. 20, 28), III. regeneratio et justificatio (Joh. 3, 3; 1. Pet. 1, 3), IV. renovatio et sanctificatio (Tit. 3, 5), V. effusio variorum donorum (1. Cor. 12, 4. 5; Eph. 4, 8), VI. protectio et conservatio piorum (Matth. 28, 20), VII. dominatio in medio inimicorum (Ps. 110, 2; 1. Cor. 15, 25; Heb. 1, 13). Diese letztere zieht Quenstedt hierher, weil Christus aus Feinden durch seine Gnade Freunde mache. Denn Objekt des *regnum gratiae* im weiteren Sinne sind alle Menschen, da das Berufen ja universell ist; aber im engeren Sinn ist Objekt die Gemeinde der Gläubigen, die *ecclesia militans.* Es ist aber kein Widerspruch, wenn Hollaz nur die Gläubigen, Quenstedt alle Menschen unter das *regnum gratiae* stellt, weil letzterer dabei nur die Universalität der *gratia* und *media gratiae* im Auge hat. Es ist ebensowenig wirkliche Lehrdifferenz, wenn Hutter und Hafenreffer unter *regium officium* überhaupt nur das Regieren Christi im *regnum gratiae* verstehen, dagegen die Dogmatiker seit Gerhard die Weltregierung als *regnum potentiae* unter das *officium regium* stellen. Auch Hutter und Hafenreffer kennen Christum als Weltregierer; sie stellen nur sein Regieren nicht systematisch dar wie die andern Dogmatiker.

Das Mittel, wodurch Christus sein *regnum gratiae* ausübt *(causae instrumentales),* sind Wort und Sakrament; dienende Werkzeuge *(causae ministeriales)* sind in der Kirche *(in statu ecclesiastico)* die *ministri verbi,* im Staate *(in statu politico)* die Obrigkeit *(magistratus),* im Hause *(in statu oeconomico)* die Eltern und deren Vertreter.

Das Ende des *regnum gratiae* kommt mit dem Weltende, doch nur dem Modus nach, denn es geht über in das *regnum gloriae.* Was nach 1. Kor. 15, 24 von Übergabe des Reichs gesagt wird, ist nicht zu verstehen vom Regiment selbst, sondern von dessen Weise und Beschaffenheit, sofern Christus nicht mehr durch besondere Mittel (Wort und Sakrament), deren Inhalt er in besonderer Weise ist, regieren wird.

Das *regnum gloriae* (Ps. 24, 7. 9; 1. Kor. 2, 8; 15, 43) besteht nach Quenstedts Beschreibung darin:[3] *Christus in*

[3] *L. c., thes. XCV, p. 273.*

gloriam ingressus est, jam juxta utramque naturam in coelis cum angelis, tum beatis hominum electorum animabus visibiliter adest et praeest, eosque immediate coelesti laetitia ac bonis nobis ineffabilibus implet, et venturus ad judicium, omnes electos, corporibus ipsorum cum animabus suis copulatis, in gloriosas aeternae vitae mansiones introducet, se sine fine cum Patre et Spiritu S. de facie ad faciem videndum praebebit, eosque omni beatitudine aeternum cumulabit et coronabit, in nominis divini gloriam, damnatorum confusionem et beatorum aeternam refectionem (Luc. 23, 42. 43; 2. Cor. 5, 8; Phil. 1, 23; Heb. 4, 9. 10; Apocal. 14, 13).

Die Bürger des Reichs der Herrlichkeit sind die guten Engel und seligen Menschen (2. Thes. 1, 7; Heb. 12, 22; Dan. 7, 10; Luk. 1, 19; Matth. 25, 31; Luk. 20, 36; Matth. 7, 21; 13, 43; 25, 34; Luk. 13, 29; Apg. 14, 22; 2. Thes. 1, 5; 1. Kor. 6, 9. 10).

So hat dieses Reich auch jetzt schon begonnen, seitdem es Bürger desselben in den guten Engeln gab. Seine Entfaltung findet es in der Wiederkunft Christi (Matth. 25, 34).

Von dem Orte des *regnum gloriae* können wir nichts anders sagen als Quenstedt:[4] Ποῦ (Wo?) *hujus regni certum esse credimus, ejus tamen quidditatem, qualitatem et situm ignoramus.*

[4] *L. c., thes. XCIII, p. 272.*

Kapitel III.

Die Lehre vom Heiligen Geist, oder die Aneignung des Heils in Christo durch den Heiligen Geist.

(De gratia Spiritus Sancti applicatrice.)

§ 52.

Anordnung.

LEHRSATZ:

Wenn wir von Aneignung des Heils durch den Heil. Geist handeln wollen, so haben wir zu handeln einmal von der Art und Weise, wie der Heil. Geist das in Christo erworbene Heil einem Sünder aneignet, sodann von den Mitteln, die hierbei der Heil. Geist gebraucht, und endlich von der Gemeinschaft derer, welchen das Heil angeeignet ist; oder wir haben zu handeln von der Aneignung des Heils selbst (de ordine salutis), von den Mitteln des Heils (de mediis salutis) und von der Kirche (de ecclesia).

Anmerkung: — Die Anordnung des ersten Teiles macht Schwierigkeit, und zwar wegen der Verschiedenheit der ältesten und späteren Dogmatik in diesem Stück, die freilich auf die Lehrmaterie keinen Einfluß hat. Die älteren Dogmatiker haben nur folgende einfache Einteilung. Sie handeln *de justificatione, de fide justificante, de bonis operibus* und *de poenitentia et confessione* und zwar so, daß sie ohne systematische Gliederung die einzelnen Loci lose aneinander hängen. Später fand man es nötig, eine Reihe von Begriffen *(vocatio, illuminatio, conversio, regeneratio, unio mystica* und *renovatio)*, welche die früheren Dogmatiker nur beiläufig oder kurz berührt hatten, ausführlich zu behandeln. Calov machte hiermit den Anfang, aber namentlich Quenstedt bringt die systematische Anordnung. Diese war aber nicht bei allen übereinstimmend. Quenstedt, der in Kapitel III in drei Teilen von Christo (Person, Werk, Stände) und Kapitel IV von der Erlösung gehandelt, handelt Kapitel V *de gratiosa vocatione* und begründet

diese Anordnung mit den Worten:[1] *Quia igitur hactenus egimus de gratia paternae commiserationis ac dilectionis et de gratia fraternae redemptionis, restat, ut agamus de gratia Spiritus Sancti applicatrice, quae aliquot actibus absolvitur, quorum primus est gratiosa vocatio.* Die übrigen dann von ihm behandelten Akte sind *regeneratio, conversio, justificatio, poenitentia et confessio, unio mystica fidelium cum Deo,* und *renovatio.*

Bei alle den oben aufgezählten Akten wird nun von den alten Dogmatikern nirgends eingehender *ex professo* vom Glauben gehandelt. Dies geschieht bei Quenstedt erst in *pars* IV, der von den Mitteln des Heils handelt. Diese nämlich werden eingeteilt in *media a parte Dei (media* δότικα) und in das *medium a parte hominis (medium* λητικόν). Erstere sind Wort und Sakrament, letzteres der Glaube.

Einer anderen Einteilung als Quenstedt folgt Baier. Nach der Lehre von den Ämtern Christi handelt er nacheinander *de fide, de regeneratione et conversione, de justificatione, de renovatione et bonis operibus, de lege et evangelio, de sacramentis, de praedestinatione, de ecclesia.*

Philippi[2] bezeichnet es als Übelstand, daß die alten Dogmatiker *regeneratio* und *conversio* getrennt behandeln, aber es dann nicht verhindern können, daß die Behandlungen darüber ineinander fließen. Natürlich konnten sie das Ineinanderfließen nicht vermeiden, da wesentlich beide Lehrstücke denselben Inhalt haben. Daß aber die alten Dogmatiker die beiden Stücke getrennt behandeln, ist Ausfluß ihrer sie ebenso hochstellenden als ihnen bleibenden Wert gebenden charakteristischen Eigentümlichkeit, d. i. höchste Ehrfurcht vor der Schrift, die absolut ihnen verwehrt, etwas von dem Gehalt der Schrift beiseite zu lassen. Nun hat die Schrift sowohl den Begriff Wiedergeburt, wie auch Bekehrung, und zwar so, daß beide ausgestattet sind mit einer Fülle von besonderen Momenten, besonderen Darstellungen und Zügen analog den Grundanschauungen: Wiedergeburt — Tod — Neubelebung; Bekehrung — Abkehr von Gott

---

[1] *Theol. did. pol., pars III, cap. V, sect. I, thes. I. p. 461.*

[2] Glaubenslehre, B. V, 1, S. 104.

— Zukehr zu Gott. Die bloße Behandlung der Bekehrung deckt nicht alle Züge der Wiedergeburt in ihrer Art, wie umgekehrt die bloße Behandlung der Wiedergeburt nicht alle Züge der Bekehrung deckt. Die alten Dogmatiker aber wollten der Schrift alles Recht lassen, daher hier ihre Behandlungsart. Etwas Ähnliches finden wir öfter bei den alten Dogmatikern. Quenstedt bringt z. B. denselben Stoff, den er bei der Behandlung des hohenpriesterlichen Amtes Christi abgehandelt, doch noch gesondert wieder unter dem solennen Begriff *redemptio.*

Mit Recht aber macht H. Schmidt[3] an der Anordnung der späteren Dogmatiker die Ausstellung, daß sie die innig zusammenhängenden Stücke der *justificatio* und der *fides* zu sehr auseinanderreißen. Er versucht es daher in seiner Darstellung der lutherischen Dogmatik, die früheren und späteren Dogmatiker miteinander zu vereinigen, indem er folgende Anordnung hat: 1. *fides,* 2. *justificatio,* der Glaube als das subjektive Mittel des Heils, die Rechtfertigung als die Wirkung. Dann folgen die inneren Zustände, welche teils vorangehend, teils nachfolgend mit der Rechtfertigung verbunden sind: *vocatio, illuminatio, regeneratio et conversio, unio mystica, renovatio.* Diese Anordnung erscheint darum nicht annehmbar, weil sie die Rechtfertigung aus der naturgemäßen Reihenfolge der anderen Akte herausreißt. Uns scheint die rechte Stellung für den Glauben in der Bekehrung zu sein, da ja in der Entzündung des Glaubens die eigentlich bekehrende Wirksamkeit des Heil. Geistes besteht und anderseits die Bekehrung dasselbe ist wie die Wiedergeburt. Wir haben also folgende Anordnung: Berufung, Erleuchtung, Wiedergeburt, Bekehrung, Rechtfertigung, mystische Vereinigung der Gläubigen mit Gott und zuletzt Heiligung.

---

[3] Die Dogmatik der Ev.-Luth. Kirche, § 39, S. 317.

§ 53.

Von der Berufung.

(De vocatione.)

LEHRSATZ:

Die Berufung besteht darin, dass der Heil. Geist durch die Taufe und die äusserliche Predigt des Evangeliums als durch das an sich allzeit wirksame Mittel allen Sündern ohne Unterschied den gnädigen Willen Gottes in Christo zum Heil aller Welt bezeugt und die durch Christum erworbenen himmlischen Güter ihnen anbietet mit der ernstlichen Absicht, dass sie solchen Beruf wirklich annehmen und also durch Christum ewig selig werden.

Anmerkung: — Wir handeln hier nicht von der Berufung im uneigentlichen Sinne. Es kann in dem Zuge des Gewissens, in der Betrachtung des Universums, in der Erwägung der Güte und Weisheit Gottes in der Weltregierung eine Berufung zur Nachfrage nach Gott liegen (Röm. 1, 20; 2, 14. 15; Apg. 17, 27). Auch durch das Gerücht von einer Gemeinschaft, in welcher der wahre Gott erkannt und verehrt wird, kann eine Berufung zum Heil geschehen (1. Kön. 10, 1; 2. Kön. 5, 2 ff.; 1. Thes. 1, 8). Durch diese Art von Berufung kann eine dunkle Sehnsucht nach wahrem Heil erregt werden, aber nicht mehr. Sie kann auch nur im weiteren, uneigentlichen Sinne Berufung genannt werden *(vocatio late dicta, vocatio generalis* oder *paedagogica).* Von derselben sagt Quenstedt:[1] *Hae modo recensitae vocationis species sunt magis invitamenta et incitamenta quaedam ad inquirendum de vero Dei cultu et coetu, in quo ille viget, quam vocatio proprie dicta.*

Die eigentliche Berufung *(vocatio stricte dicta, vocatio specialis)* besteht darin, daß Gott einen Menschen direkt zum Heil einladet. Auch bei der eigentlichen Berufung ist die äußere Weise nach Lehre der

[1] *Theol. did. pol., pars III, cap. V, sect. I, thes. III, nota II, p. 461.*

Schrift nicht immer die gleiche. Entweder geschieht die Berufung durch den Dienst von Menschen oder Engeln *(vocatio mediata)* oder unmittelbar durch Gott selbst *(vocatio immediata)*; vgl. 1. Mos. 12, 1.

Auch da, wo Gott durch Mittel beruft, ist noch Verschiedenheit. Entweder geschieht sie in gewöhnlicher Ordnung *(vocatio ordinaria)* durchs äußere und sichtbare Predigtamt (Röm. 10, 14; Apg. 8, 30 ff.; 2. Thes. 2, 14), oder sie ist vermittelt durch außerordentliche Mittel, z. B. Ekstasen, Wunder usw. *(vocatio extraordinaria)*. Hierher rechnet man die Berufung der Magier durch den Stern (Matth. 2, 1), die Berufung des Schächers am Kreuz (Luk. 23, 42). Von den Magiern muß man freilich annehmen, daß eigentlich ihre Berufung zum Heil in einem Heilande schon durch die ihnen bekannt gewordene Weissagung geschehen war und durch den Stern ihnen nur die wirkliche Ankunft des verheißenen Königs angezeigt wurde. Will man dieses nicht annehmen, so muß man annehmen, daß Gott sie außerordentlicherweise auf den Stern aufmerksam und mit der Bedeutung desselben in ebenderselben Weise bekannt gemacht habe; denn es ist nach der Schrift eine ganz unstatthafte Annahme, daß die Magier durch menschliche Wissenschaft und Berechnung zur Erwartung eines Heilandes und gar zur Kenntnis seines Geburtsortes gekommen sein sollten, da das Evangelium ein Geheimnis ist, zu dessen Besitz keine menschliche Wissenschaft führt (1. Kor. 2, 9. 10, vgl. V. 14). Von dem Schächer am Kreuz meint Quenstedt,[2] derselbe sei zur Bekehrung gebracht worden durch die Wunder bei der Kreuzigung oder, wie andere richtiger erklärten, durch den Ruf von der Lehre und den Wundern Christi, die in ganz Judäa bekannt waren. Im letzteren Falle hätten wir dann eine nachträgliche Bekehrung auf Grund des früher gehörten Wortes Gottes.

Im allgemeinen sagt Quenstedt[3] von der außerordentlichen Berufung: *Illa extraordinaria vocatio particularis et rarissima est, olim quidem in V. T. et in principio Novi quandoque adhibita, hodie autem post evangelium in toto orbe praedicatum et ecclesiam per apostolos plantatam plane sublata est.*

[2] *L. c., thes. V, nota 2, p. 462.*
[3] *L. c.*

Wir haben es hier also vornehmlich mit der ordentlichen Berufung zu tun.

Der Grund, warum Gott beruft *(causa impellens interna)* ist Gottes Erbarmen, gestützt auf Christi Verdienst; hervorgerufen ist es durch das menschliche Elend *(causa impellens externa)*, 2. Tim. 1, 9; Luk. 24, 46. 47.

Die äußeren Mittel bei der Berufung sind Wort und Sakrament (Röm. 10, 15; 2. Thes. 2. 14; 1. Kor. 1, 23. 24; Matth. 22, 3. 14; 1. Pet. 3, 21). Da es wirklich Gottes Wille ist, durch die Berufung in Wort und Sakrament den Menschen zum Heil zu bringen (Röm. 1, 16; 1. Tim. 2, 4. 5; 2. Pet. 3, 9; Jes. 45, 10. 11), so ist die Berufung ernst gemeint *(seria)* und auch wirkungskräftig *(efficax)*.

Das Wesen der Berufung besteht darin, daß Gott durch die Gnadenmittel *(media vocationis, media organica vocationis)* ernstlich und wirksam dem Sünder seinen Gnadenwillen bezeugt und demselben die durch Christum erworbenen Wohltaten anbietet. Diese Anbietung ist nie Heuchelei *(simulata)*. Ebensowenig ist die Berufung an sich oder nach Wesen, Qualität, oder nach Absicht unwirksam. Den Erfolg hindert nur der widerstrebende Wille des Menschen. Es wird weiter allen auch ein und dieselbe Gnade angeboten, und ebenso werden bei allen, sowohl bei den Erwählten wie bei denen, die nicht selig werden, dieselben Mittel zur Ergreifung der Gnade angewendet.

Es ist also die Unterscheidung zwischen den organischen, äußeren Mitteln der Berufung *(media organica vocationis)* und dem inneren Wesen der Berufung *(forma interna vocationis)* durchaus nicht gegensätzlich zu fassen, also im Sinne der Kalvinisten, welche zwischen *vocatio interna* und *vocatio externa* so unterscheiden, daß die letztere die an alle gelangende Berufung durchs äußere Wort sei, die erstere die an die Erwählten allein geschehende und auch die allein wirksame sei. Anschließend an diese Unterscheidung unterscheiden die Kalvinisten *vocatio efficax* und *inefficax*, und endlich *vocatio resistibilis* und *vocatio irresistibilis;* denn die innere Berufung der Erwählten kann nach ihrer Lehre nie des Erfolges ermangeln, sie ist unwiderstehlich.

Nach der Schrift will Gott, daß allen Menschen geholfen werde (1. Tim. 2, 4; 2. Pet. 3, 9). Die Berufung ist also, wie sie eine ernstgemeinte und wirkungskräftige ist, auch eine allgemeine (*universalis*). Quenstedt gibt die Gründe für die Allgemeinheit der Berufung an:[4] *Dicimus autem, vocationem hanc esse universalem, 1.) ratione intentionis Dei ..... 2.) ratione mandati Christi ..... Quousque ergo se extendit creatio, eousque se extendit verbi praedicatio ..... 3.) ratione ipsius praeconii, omnes enim homines in universo mundo sunt vocati. Nam in omnem terram exivit sonus apostolorum, Marc. XVI, 20; Rom. X, 18.*

Da Gott klar und deutlich seinen Willen erklärt, daß er allen armen Sündern ohne Unterschied helfen wolle, auch demgemäß den Auftrag zur Predigt für alle Welt gibt, so ist damit die Universalität der Berufung schon derart als Glaubensartikel befestigt und begründet, daß es verdammlicher Ungehorsam gegen Gottes Wort ist, wenn die reformierte Dogmatik dennoch die Berufung zu einer partikularen macht. Darum erklären auch unsere Dogmatiker, daß die Allgemeinheit der Berufung nicht darin bestehe, daß Gott nachweislich zu verschiedenen Zeiten an alle einzelnen Menschen in gleicher Weise den Beruf hat ergehen lassen, sondern darin, daß er will, daß der Gnadenruf zu allen komme und daß er auch dafür gesorgt hat, daß zu allen Völkern und zu jedem einzelnen Menschen sein Ruf kommen konnte. Also neben der Allgemeinheit der Absicht Gottes steht die Allgemeinheit der Möglichkeit. Hollaz erklärt:[5] *Vocatio ordinaria aequalis est in substantia, sive quatenus essentialiter spectatur, sed inaequalis est ratione ordinis, modi et gradus, horae et morae. Aequalis est vocatio ordinaria, 1.) quia vocamur gratia aeque salutari ..... 2.) quia eaedem vires credendi omnibus offeruntur ..... 3.) quia vocamur iisdem mediis, eodem evangelio, eodem baptismo aeque efficaci, si propositum divinum spectes.*

Gegen die Einwürfe der Kalvinisten, welche zur Verteidigung ihrer partikularen Berufung törichterweise die Geschichte gegen die Wahrheit der Erklärungen Gottes aufrufen, führen

[4] *L. c., thes. XII, nota, p. 464.*
[5] *Examen, pars III, sect. I, cap. IV. de gratia vocante, qu. 14, p. 253.*

unsere Dogmatiker den vollständig genügenden Beweis der Schrift für die tatsächliche Allgemeinheit der Heilspredigt. Quenstedt:[6] *Facta autem solemniter est universalis haec vocatio tribus distinctis vicibus, temporibus nempe protoplastorum lapsorum (Gen. 3, 8. 9. 15), Noachi, post diluvium (Gen. 9, 9; 2 Pet. 2, 5) et apostolorum (Marc. 16, 15. 20; Rom. 10, 18; Col. 1, 6. 23), quae trina vocatio non tantum fertur in praesentes, seu eos, quibus immediate facta est, sed pertinet etiam ad posteros; cf. Deut. 1, 6; 4, 11; Gen. 17, 7. 10.*

Die Beweiskraft für die Tatsächlichkeit der universalen Berufung oder für die zu allen tatsächlich gekommene Heilspredigt hat man dadurch entkräften wollen, daß man behauptete, die Ausdrücke „in alle Welt", „in alle Lande" sagten nicht schlechtweg die Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen bewohnten Erde aus; denn sonst müßte man annehmen, daß Luk. 2, 1 das Schätzungsdekret für alle Welt auch die Bewohner Australiens, Amerikas und des inneren Asiens betroffen hätte, oder man müßte nach Apg. 17, 6 von den Juden, die den ganzen Erdkreis bewegen, gegen alle Geschichte annehmen, daß sie damals ganz unbekannte Länder doch kannten. Daher erklärt Hase[7] von der von den alten Dogmatikern angenommenen dreimaligen Heilspredigt, besonders zu Zeiten der Apostel: „Dieses ist historisch falsch, ideal richtig; nicht in der Vergangenheit, die ja auch den späteren Generationen heidnischer Völker nicht zugute käme, sondern in der Zukunft jenseits des Grabes wird die rechte Berufung an jeden einzelnen kommen. Hierdurch allein rechtfertigt sich die Andeutung der S. B.,daß der Glaube an die Universalität gegen alle Widersprüche der Erfahrung festgehalten werden müsse." Und Luthardt[8] sagt: „Dieser ganzen Lehrweise fehlt es an geschichtlichem Sinn." Aber den ganzen Einwand schlägt Kol. 1, 23 nieder, wo es heißt, daß das Evangelium zur Zeit Pauli aller Kreatur, die unter dem Himmel ist, gepredigt worden sei. Hier ist tatsächlich Universalität der Predigt auf der ganzen Erde ausgesagt.

---

[6] *L. c., thes. XIII, p. 465.*
[7] *Hutterus redivivus,* § *112, p. 295.*
[8] Kompendium, § 59, S. 261.

Es zeigt sich aber hierbei wiederum das sich Widersprechende in der neueren Theologie, die mit den Aussagen der Schrift es nicht genug sein läßt. Die Verkündigung des Evangeliums zu Noä und der Apostel Zeit ist nach ihr nicht ausreichend für alle; aber dagegen soll doch wieder die Ausstattung des Menschen am Anfang so ausreichend sein, daß es einer besonderen Offenbarung für ihn nicht bedarf.

Indem wir nun die tatsächliche Universalität der Heilspredigt mit der gesamten rechtgläubigen lutherischen Kirche behaupten, so behaupten wir damit ebensowenig wie unsere Dogmatiker, daß die Apostel persönlich überall hingekommen seien. Wo sie nicht hinkamen, kamen ihre Briefe hin oder auch die Mitteilungen der von ihnen unterrichteten Leute.

Unsere Dogmatiker suchen nun diese rechtgläubigen Sätze durch mancherlei Hilfsbeweise zu stützen, die freilich große Schwächen haben, wie z. B., wenn Quenstedt unter anderm den Nachweis führen will, daß das Evangelium zu den Amerikanern gekommen sei und als Instanz anführt, daß Tertullian und Theodoret berichten, daß das Evangelium zu unbekannten Inseln gekommen sei. Die Aufstellung solcher Beweise schadet mehr, als sie nützt. Es kann andern leicht scheinen, als ob man auf solcherlei Beweise seinen Glauben gründe, oder wenigstens ihn dadurch stütze. Für den Glauben bedarf es eines solchen Nachweises für jedes Land und Volk nicht. Der Glaube gründet sich auf Gottes Wort und kann nicht dadurch irre werden, daß in bezug auf die tatsächliche Allgemeinheit der Berufung uns mancherlei unergründliche Geheimnisse entgegentreten.[9]

Wir halten es deshalb kaum für die Aufgabe der Dogmatik, daß sie zu erklären versucht, warum so manches Volk und Land ohne Evangelium möge geblieben sein, warum sonderlich die Kinder der Heiden, welche das angebotene Evangelium verachteten, mit Entziehung des Evangeliums gestraft wurden usw. Gerhard macht solchen Versuch:[10] *Si vero exempla infantum in gentilitate natorum adferuntur, ad ea et similia respondemus: Judicia Dei possunt esse occulta, nunquam vero*

[9] *Form. Conc., S. D. XI, p. 716. 57.*
[10] *Loci, tom. IV, loc. VIII, § 135. 12. p. 190.*

injusta. Multa in hoc doctrinae capite sunt nobis impervestigabilia in lumine naturae et gratiae, quae aliquando plenius cognoscemus in lumine gloriae. Illi ipsi infantes non tantum originalem labem secum trahunt a parentibus, sed etiam a talibus nascuntur majoribus, quibus Deus pretiosum verbi sui depositum ad posteros etiam propagandum et sacramenta, per quae etiam liberi ipsorum in gratiam Dei recipi possent, commendaverat. Parentum ergo peccata, non Dei justitiam et misericordiam accusent. Neque immerito requirimus, ut certos nos reddant tales disputatores (nämlich die Kalvinisten), *illos infantes, si pervenissent ad adultam aetatem, oblata Dei beneficia fuisse recepturos, ac non potius peccata parentum imitaturos.* Ähnlichen Versuch macht auch Hutter:[11] *Sensus ergo theseos nostrae est, quod posteri luant culpam parentum et majorum suorum in eo, quod extra ecclesiam nascuntur; non vero, quod propter ingratitudinem parentum omnis ipsis vel potestas audiendi verbi divini, vel salus ipsa praecisa et ademta sit.*

Bei solcher Stellung war es ganz konsequent, daß unsere Dogmatiker schließlich das Unvermögen menschlichen Denkens, auch des vom Heil. Geist erleuchteten, erklären, in diesem Lehrstück alle Dunkel der Regierung Gottes aufklären zu können. König:[12] *Non diffiteri possumus, stante benevola Dei voluntate de salvandis per fidem in Christum omnibus, stante catholico Christi merito, eidemque innixa intercessione mediatoria pro omnibus omnino hominibus, esse quaedam in mediorum salutis dispensatione inter aequales saepe inaequalia, arcano ac impervestigabili Dei judicio committenda Rom. XI, 33.* Ebenso erklärt Gerhard:[13] *Sed demus, in his et similibus exemplis specialibus non posse nos exacte causas divinorum consiliorum exquirere vel proponere; non tamen ad absolutum aliquod reprobationis decretum erit confugiendum, sed adhaereamus firmiter pronunciatis istis universalibus: Deus vult omnes homines salvos fieri etc.*

Der Standpunkt unserer Dogmatiker ist die richtige Stellung in diesem Lehrpunkte:

---

[11] *Loci com. theol., loc. XXII, cap. V, memb. III, p. 789.*
[12] *Theol. pos., § 441, p. 187.*
[13] *L. c., § 136, p. 191.*

1.) Die Dogmatik hat die Aufgabe festzustellen, was die Schrift von der Berufung lehrt; und diese lehrt eine universale Berufung.

2.) Die Dogmatik hat nicht die Aufgabe, den Nachweis für die Tatsächlichkeit der allgemeinen Berufung aus der Geschichte usw. zu liefern.

3.) Wenn daher in bezug auf die tatsächliche Allgemeinheit der Berufung sich Geheimnisse finden, so muß man dies Gott überlassen, aber muß nicht daraus das Recht ableiten, die universalen Aussprüche Gottes durch ein geheimes Dekret aufzuheben, wie die Kalvinisten tun. Denn Gott hat nicht befohlen, mit unserer Vernunft alle Geheimnisse zu erklären, und wäre es selbst durch eine so gottlose Lehre wie ein absolutes Verwerfungsdekret, sondern er hat befohlen, die Vernunft gefangen zu nehmen unter den Gehorsam des Glaubens. Selbst Luthardt erklärt:[14] „Unser Unvermögen nachzuweisen, wie die Berufung an alle einzelnen kommt, hebt die Gewißheit von der Allgemeinheit des Gnadenmittels nicht auf."

---

§ 54.

Von der Erleuchtung.

(De illuminatione.)

LEHRSATZ I.

Die Erleuchtung besteht darin, dass der Heil. Geist durch das Evangelium das Herz eines Sünders mit der seligmachenden Erkenntnis der Gnade Gottes in Christo erfüllt.

Anmerkung: — Dieses Lehrstück verdankt seine besondere Behandlung (bei Hollaz und and.) dem Gegensatz gegen die Irrtümer des aufkommenden Pietismus. Der kleine Katechismus spricht zwar im 3. Artikel von der Erleuchtung, auch erwähnen unsere Bekenntnisse sie öfter:[1] aber die früheren Dogmatiker behandeln die Erleuchtung nicht selbständig. Calov

[14] A. a. O.

[1] *Form. Conc., S. D., art. XI, p. 710. 29; p. 711. 34; p. 712. 40; art. II, p. 594. 24; p. 598. 40. 42; Apol. Conf. Aug., art. XXVII, p. 277. 27; Cat. Maj., art. III, p. 456. 42.*

setzt sie unter die der Berufung verwandten Begriffe. In der *Theologia positiva* handelt er in Kapitel II des 4. Teils der Soteriologie kurz in zwei Thesen *de illuminatione divina ejusque cognatis.* In der ersten These gibt er die Definition der Erleuchtung und in der 2. These bezeichnet er das Objekt der Erleuchtung: *Objectum sunt homines in tenebris sedentes.* [Etwas ausführlicher behandelt er den Gegenstand in seinem *Systema,*[2] wo er auch die Frage erörtert: *An Deus immediate nos illuminet, an vero id fiat per verbum et sacramenta.*] Quenstedt handelt vorübergehend von der Erleuchtung bei der Lehre von der Sünde wider den Heil. Geist im Anschluß an Heb. 6, 4-6.[3] Gerhard erwähnt die Erleuchtung bei der Lehre von der Heil. Schrift, indem er erklärt, daß die Schrift zu ihrem Verständnis die *illuminatio Spiritus Sancti* bei den Lesenden fordere;[4] ebenso erwähnt er sie bei der Widerlegung der papistischen Lehre, daß die rechtfertigende Gnade ein *donum inhaerens* sei, indem er erklärt, daß das Licht der Gnade allerdings eine innere Erleuchtung bei uns wirke, woraus jedoch nicht die papistische Lehre folge;[5] aber er behandelt die Lehre von der Erleuchtung auch nicht besonders, ja geht nicht einmal so viel darauf ein wie Quenstedt und Calov.

Die Schrift redet von der Erleuchtung vielfach (Ps. 13, 4; 19, 9; 118, 27; Luk. 2, 32; Joh. 1, 5. 9; Eph. 1, 18; 3, 9; 5, 14; Heb. 6, 4; 2. Kor. 4, 6; 2. Pet. 1, 19; Jes. 49, 6). Aus Stellen wie Eph. 1, 18 und 2. Kor. 4, 6 ist gewiß, daß mit Erleuchtung nach dem vollen Schriftsinn nicht eine nur äußere Vorlegung der Schriftwahrheit (dies die sogenannte *illuminatio objectiva*) gemeint ist, sondern eine subjektive, innere Unterrichtung zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit *(illuminatio subjectiva),* durch welche der von Natur blinde Sünder (1. Kor. 1, 18. 20; Röm. 8, 16) eine übernatürliche Erkenntnis davon empfängt, daß er Rettung von seinem

---

[2] *Tom. X, cap. II, p. 5-8.*
[3] *Theol. did. pol., pars II, cap. II, thes. XCV, II, p. 76.*
[4] *Loci, tom. I, loc. I, § 48 sq., p. 51 sq.*
[5] *L. c., tom. VII, loc. XVII, § 28, p. 25.*

Sündenverderben gewiß und wahrhaftig in Christo habe, aber auch in ihm allein.

Der Heil. Geist bedient sich bei seiner Erleuchtung als Mittel *(causa organica illuminationis)* des Evangeliums (Eph. 3, 8. 9). Um des willen, sowie auch darum, daß die Schrift als Ziel der Erleuchtung immer die heilsame Erkenntnis Christi hinstellt (Ps. 13, 4; Eph. 1, 18; 2. Kor. 4, 6), kann man im strengen Sinne nicht von einer zweifachen Erleuchtung *(legalis et evangelica)* sprechen, wie es Hollaz tut:[6] *Illuminatio ratione medii illuminantis est vel legalis, vel evangelica. Illa est, quae peccatum, iram Dei et poenas peccati temporales atque aeternas nobis manifestat; haec est, quae gratiam Dei in merito Christi fundatam, justitiam coram Deo valentem et vitam aeternam nobis revelat.* Man kann wohl den Akt des Heil. Geistes, da er durch das Gesetz rechte Erkenntnis der Sünde wirkt, eine Erleuchtung nennen; man darf aber nicht vergessen, daß in der Schrift der solenne Begriff der Erleuchtung nur die Tätigkeit des Heil. Geistes bezeichnet, durch welche er die Seele eines Sünders mit dem Gnadenlichte in Christo erfüllt.

Indem die Schrift deutlich und nachdrücklich die Predigt des Evangeliums als Mittel der Erleuchtung bezeichnet (2. Kor. 4, 6; 2. Pet. 1, 18. 19; Röm. 10, 17), verwirft sie die Ansicht der Schwärmer (Mystiker, Quäker, Pantheisten), als ob unmittelbar und ohne Wort der Heil. Geist in der Seele des Menschen eine neue Erkenntnis Gottes schaffe. Dies ist eigentlich die Schwarmgeisterei in ihrer Wurzel: Geist ohne Wort. Dagegen sprechen sich auch unsere Bekenntnisse reichlich aus.[7]

Obgleich aber das Wort allzeit kräftiges Mittel der Erleuchtung ist, so kann es doch geschehen, daß dem Wort doch nicht *actu* die Erleuchtung folgt, zumal nicht als vollkommene, sondern daß sie erst später ohne Wiederholung des Hörens und Lesens durch Erinnerung an das gehörte Wort eintritt (Mark.

---

[6] *Examen, pars III, sect. I, cap. V, qu. 5, p. 262.*

[7] *Apol. Conf. Aug., art. XIII, p. 203. 13; Form. Conc. Ep., art. II, p. 525. 13; S. D., art. II, p. 607. 80; art. XII, p. 729. 30.*

14, 72; Luk. 24, 8). Hollaz:[8] *Vis illuminandi, qua praeditum est verbum divinum, non praecise alligata est auditionis, lectionis aut meditationis actibus, sed verbum Dei auditum, lectum, in animum transmissum eodemque retentum viribus suis illuminandi semper pollet.*

Verkehrt ist aber, wenn es auch geschieht, daß die Erleuchtung durch die Erinnerung an das gehörte Wort erfolgt, die Lehre der Quietisten (Molinos) und Weigelianer von der sogenannten inneren Stille *(silentium verborum, desideriorum, cogitationum,* der sogenannte *sabbathus animae internus),* in welcher die Erleuchtung zu erwarten sei. Dagegen sagt mit Recht Hollaz:[9] *Tantum abest, ut lumen divinum supernaturale cum silentio sit expectandum, ut potius verbum Dei externum, quod est lumen clarissimum, serio sit praedicandum, sedulo audiendum, frequenter legendum attenteque pensitandum, juxta atque piae preces, sacris hymnis mistae, in coelum mittendae sint, quo lux salutifera cognitionis in cordibus nostris suboriatur et subinde majora incrementa sumat.* Hollaz bemerkt hierzu: *I. Cum Mystici distinguant inter silentium verborum, cogitationum et desideriorum, nos primum silentium, scil. verborum certo approbamus; amant enim meditationes verbi divini intra privatos parietes silentium; at silentium desideriorum et cogitationum improbamus. II. Veros christianos decet quidem cum silentio conjuncta expectatio auxilii divini, non autem tacita expectatio luminis immediate revelantis. III. Doctrina de interno sabbatho, quatenus notat 1.) cessationem ab operibus carnis, 2.) quietem animae in Deo, 3.) meditationem beneficiorum divinorum, 4.) aeterni sabbathi desiderium et expectationem, in ecclesiis nostris retinetur et inculcatur .... At rejicitur sabbathum internum, quatenus non verborum tantum, sed et omnium cogitationum et sensuum silentium notat.*

Die innere Stille der Quietisten und anderer Schwärmer ist eben die alte pantheistische Lehre, daß der Weg zur Vergottung des Menschen die gänzliche Unterdrückung seines individuellen Seins (also des bewußten Denkens und Bewußtseins überhaupt)

---

[8] *L. c., qu. 7, p. 263.*
[9] *L. c., qu. 15, p. 289 sq.*

und das Aufgehen im Absoluten sei. Je mehr der Mensch seine Individualität, Denken, Empfinden, Begehren usw. unterdrücken lerne, desto mehr sei er erleuchtet und geheiliget.

Hollaz weist auch noch deutlich auf die Wirkungsweise des Geistes bei seiner erleuchtenden Tätigkeit hin, daß sie nämlich, wiewohl sie eine übernatürliche, doch auch eine moralische sei, d. h. durch die Akte des Hörens, Aufmerkens, Betrachtens und Verstehens geschehe; vgl. § 61, Lehrs. III.

Als Eigenschaften kommen der Erleuchtung zu:

1. Sie ist *resistibilis.* Der Mensch kann der erleuchtenden Tätigkeit des Heil. Geistes widerstehen und wird beim beharrlichen Widerstande nicht erleuchtet (vgl. Joh. 1, 9 mit V. 11; Heb. 6, 4). Wäre die Erleuchtung eine unwiderstehliche, wie die Kalvinisten lehren, so wäre auch ein Verlieren derselben nicht möglich. Die Schrift aber lehrt die Verlierbarkeit und verwirft damit also die kalvinistische Lehre von der Unverlierbarkeit und damit auch von der Irresistibilität der Erleuchtung. So unsere Bekenntnisse.[10]

2. Sie ist *ordinata,* d. h. sie ist an die ordentlichen Mittel gebunden und fordert, daß man das Wort, wie es durch die Diener des Worts vorgelegt wird, unter Gebet *(oratio),* Luk. 11, 13; Eph. 1, 16-18, Betrachtung *(meditatio),* Joh. 5, 39, und Anfechtung *(tentatio),* Ps. 119, 71, auf sich wirken lasse; vgl. Luthers Vorrede zum ersten Teil seiner deutschen Bücher, *anno* 1539; Vorrede zu Spangenbergs Postille, *anno* 1542.[11]

---

[10] *Form. Conc., S. D., art. XI, p. 710. 29; p. 713. 41. 42; art. II, p. 603. 61. 62; p. 608. 82. 83; p. 609. 88. 89.*

[11] Leipz. Ausg., B. XXII, Anhang, S. 145 und 133.

LEHRSATZ II.

Der psychologische Vorgang der Erleuchtung ist dieser, dass sich die erleuchtende Tätigkeit des Heil. Geistes zuerst an den Intellekt des zu erleuchtenden Sünders wendet.

Anmerkung: — Zu weitläufigen Verhandlungen darüber, an welche Geistesfunktion sich die erleuchtende Tätigkeit des Heil. Geistes zunächst wende, kam es in den pietistischen Streitigkeiten,

namentlich in den Streitigkeiten zwischen dem hallischen Pietisten Joachim Lange und den Wittenberger Theologen (Calov und mit ihm Löscher). Mit Recht wurde diese Frage als die Hauptfrage des ganzen Streites hingestellt.

Den ersten Anlaß zum Streit gab Spener mit seinen *Pia desideria*, worin er einschlägige Fragen behandelt, z. B. über die Theologie der Unwiedergeborenen, über die religiöse Erkenntnis der Ungläubigen usw. Anfangs war man mit seinen Erklärungen einverstanden, und Olearius in Leipzig verteidigte 1687 etliche Sätze Speners über die Erleuchtung. Erst nachdem 1695 die Wittenberger Fakultät ihre „Christliche Vorstellung" herausgab, begann hitziger Streit. Neben den Wittenbergern stand im Streit als nicht gerade sehr geistlicher Streiter Schelwig.[1] Eine Hauptschrift in diesem Streite ist neben der genannten „Christlichen Vorstellung" der Wittenberger die „Aufrichtige Übereinstimmung mit der Augsburgischen Konfession" Speners. Nach einiger Ruhe gegen das Jahr 1700 begann der Streit aufs neue. Jetzt nahm auch der bedeutende rostocker Theologe Fecht teil durch sein Examen des Buches „Licht und Recht" des Pietisten Stryecke. Auf seiten der hallischen Theologen gab Freylinghausen 1704 die „Entdeckung der falschen Propheten" heraus. Einen dritten Anlauf nahm der Streit 1707 und brannte namentlich hitzig 1710. Die bedeutendsten Kräfte beider Seiten beteiligten sich. Auf pietistischer Seite waren es Lange (*Antibarbarus orthodoxiae*, „Die Mittelstraße," „Gestalt des Kreuzreichs Christi") und Breithaupt; auf orthodoxer Seite Val. Löscher (*Timotheus Verinus*, 1718) und Fecht. Der Streit zog sich bis 1720 hin. Nach kurzer Unterbrechung bei gegenseitiger Erschöpfung kam er zu neuem Ausbruch. Schon 1722 gab Joach. v. Krakewitz zu Greifswald die Dissertation heraus: „Ob ein Nichtwiedergeborener nach biblischer Sprechweise ein Erleuchteter genannt werden könne." Er beantwortete die Frage mit Ja. Dadurch geriet er in Streit mit Buddeus, der auf pietistischer Seite stand; und sofort begann wieder lebhafter Schriftstreit.

---

[1] Sam. Schelwig, geb. 1643 zu Polnisch-Lissa, Professor, Prediger und Rektor in Danzig, gest. 1715. Ursprünglich Speners Freund, wurde er dessen erbittertster Feind und wechselte mit ihm eine Reihe von Kampfschriften, die vielfach gehässiger Art waren.

In dem Streite verteidigten die Orthodoxen, von denen freilich manche (die Orthodoxisten) sehr fleischlich kämpften, doch in der Hauptsache die gesunde Schriftlehre. Die Pietisten behaupteten schon im Anfang des Streits, daß das Lehren eines Predigers, der nicht durch sein Leben sich als wiedergeboren beweise, absolut nicht als Werk des Heil. Geistes, sondern eher als des Teufels anzusehen sei,[2] und daß solch Lehren für die Gemeinde nur verderblich sei. Lange stellt später den Satz auf, daß ohne Heiligung niemand die wahre Erleuchtung haben könne. In echt pietistischer Engherzigkeit sah man alle diejenigen als Gottlose an, welche nicht den Geruch pietistischer Heiligung von sich gaben, und sprach ihnen darauf hin alle wahre Erleuchtung ab. In gewissem Sinne wollte man noch von einer Erleuchtung der Nichtwiedergeborenen reden. Man unterschied nämlich zwischen *illuminatio activa* und *passiva*. Erstere ist des Heil. Geistes erleuchtende Tätigkeit, und in Beziehung auf diese könne man auch einen nichtwiedergeborenen Menschen einen Erleuchteten nennen, aber nicht, wenn es sich um die *illuminatio passiva* handle, welche die Heiligung des Willens zur Vorbedingung habe.

Gegen solche grundfalschen Sätze mußten die Orthodoxen auftreten. Mit richtigem Blick nahmen sie an, daß es recht wohl Zustände geben könne, da ein Mensch noch nicht im Leben dem Worte Gottes gehorsam sei, wohl aber in seinem Gewissen überzeugt sei, sowohl durchs Gesetz von seinem Sündenelend, als auch durchs Evangelium von der allein rettenden Gnade; ja, daß, wie sofort bei der Wirkung des Geistes sich der Widerstreit des Fleisches erhebe, so auch ein Gottloser eine vom Geist gewirkte Erkenntnis als Stachel in seinem Gewissen haben könne (Apg. 9, 5) und daß man die Erkenntnis der Heilswahrheit bei einem solchen nicht für eine bloße natürliche ausgeben könne. Wir haben auch geschichtliche Beispiele dafür, daß die Erleuchtung wohl den Intellekt, aber nicht sofort den Willen ergreift, daß neben geistgewirkter Erkenntnis doch noch Fleischesleben einhergeht und ein Kampf entsteht, der mit dem Leben aus Gott endet. Das schlagendste Beispiel der Art ist Augustinus. Ein anderes ist es, daß man sagt, die Erleuchtung habe da ihre volle Wirkung noch nicht erreicht, wo der Verstand zwar göttlich erleuchtet ist, aber

[2] Vgl. Walch, Streitigkeiten innerhalb der luth. Kirche, B. 4, Kap. 5, S. 1109 ff.

der Wille noch an den Werken des Fleisches klebt; und ein anderes ist es, daß man sagt, in einem solchen Falle sei die Erleuchtung des Verstandes überhaupt keine geistliche und übernatürliche, sondern nur eine natürliche. Ersteres geben die Orthodoxen richtig zu; letzteres verwerfen sie eben so richtig ganz entschieden.

Wohl scheint auf den ersten Blick die ganze Differenz recht unbedeutend; aber in Wahrheit gibt sich hier die gefährliche Richtung der Pietisten zu erkennen, das Leben über die Lehre, die Heiligung über die Rechtfertigung und die Frömmigkeit nicht als Folge, sondern als Bedingung der Erleuchtung zu setzen, also eine Art Synergismus und Pelagianismus einzuführen.

Nach der Heil. Schrift sagen wir, daß die Erleuchtung sich zunächst und unmittelbar an den Intellekt, die Erkenntnis, des Menschen wendet. Die Stellen Eph. 1, 18; 3, 9; 2. Kor. 4, 6 beziehen die Erleuchtung auf den Intellekt und setzen Erkenntnis und Verständnis als beabsichtigtes Resultat. An den Willen wendet sich die Erleuchtung mittelbar, weil der letzte Zweck der Erleuchtung die Bekehrung ist, bei der der Wille entscheidend beteiligt ist. Hollaz erklärt:[3] *Primo immediate illuminatur peccatoris ad ecclesiam adducti intellectus, consequenter et mediate etiam illius voluntas.*

Es ist *a priori* anzunehmen, daß die Erleuchtung eines Sünders bis zur seligmachenden Erkenntnis Jesu ebenso stufenweise geschieht, wie sie beim schon gläubigen Menschen stufenweise zunimmt (Phil. 1, 9; 2. Pet. 3, 18; 1. Kor. 8, 11). Der Anfang wird wie der Fortgang sein. Das bestätigt Christus mit der Erklärung, daß ein Mensch mehr oder minder nahe dem Reich Gottes sei (Mark. 12, 34). Daher ist der Unterschied berechtigt, den man zwischen *illuminatio litteralis* oder *paedagogica* und *illuminatio spiritualis et completa* oder *complete salutaris* macht. Hollaz[4] drückt dieses so aus: *Illuminatio respectu hominis doctrinam coelestem recipientis est vel litteralis vel paedagogica, vel spiritualis et complete salutaris. Illa est operatio Spiritus Sancti, qua is per gratiam suam externe assistentem et praeparantem intellectum hominis irregeniti quidem, ad generationem tamen tendentis, litte-*

[3] *Examen, pars III, sect. I, cap. V, qu. 10, p. 267.*
[4] *L. c., qu. 11, p. 281.*

rali credendorum notitia instruit et assensum evangelii historicum producit, ut ad suscipiendum fidem salvificam magis magisque disponatur. Haec est operatio Spiritus Sancti, qua is cor hominis contritum ingrediens et inhabitans salvificam misericordiae divinae in merito Christi fundatae cognitionem in eodem accendit, assensum evangelii fiducialem producit, eundemque interno suo testimonio confirmat et obsignat. Quenstedt aber unterscheidet so:[5] *Est autem φωτισμός vel παιδαγωγικὴ καὶ γραμματικὴ paedagogica, mere litteralis et externa, quando quis veritatis divinae agnitione est instructus deque ejus certitudine in conscientia sua convictus, nondum tamen cognitam hanc veritatem sigillo Spiritus in corde suo obsignatam aut per gratiosam Spiritus Sancti inhabitationem confirmatam habet; vel πνευματική, spiritualis, gratiosa et interna, quando scil. quis vere renatus non tantum habet litteralem doctrinae evangelicae intelligentiam, sed simul est templum Spiritus Sancti, quod ipse gratiose inhabitat, sive quando veritas non modo scitur et agnoscitur, sed simul a Spiritus Sancti in corde gratiose inhabitantis interno testimonio corroboratur, confirmatur et obsignatur.*

Der Anfang der Erleuchtung ist also Ausrüstung mit nur buchstäblicher Erkenntnis der Lehre des Evangeliums, wozu sich gradweise Überzeugung des Gewissens von der Wahrheit der Lehre und beifällige Zustimmung zu derselben, oder wenigstens das Gefühl der Verpflichtung zu solcher, gesellt. Die Tätigkeit des Heil. Geistes ist hierbei noch immer nur eine von außen an den Sünder kommende und von außen an ihm wirkende. Stellt sich dieser Tätigkeit des Geistes auf irgendeiner Stufe der Sünder boshaft oder auch nur in der natürlichen Abgeneigtheit gegen alles Geistliche (*resistentia simplex*) entgegen, so setzt sich die erleuchtende Tätigkeit des Heil. Geistes nicht fort. Bleibt aber der Sünder unter der Wirksamkeit des Heil. Geistes, so kommt es zu einer solchen Erkenntnis Jesu, in welcher der Sünder sich selbst mit seliger Gewißheit in die Erlösung eingeschlossen und Jesum nicht nur als den wahrhaftigen Heiland, sondern wahrhaftig als seinen Heiland erkennt. Dieses ist die vollständige Erleuchtung (*illuminatio perfecta*), wie jenes die unvollständige Erleuchtung (*illuminatio imperfecta sive litteralis*) ist.

[5] *Theol. did. pol., pars II, cap. II, sect. I, thes. 95, nota II, p. 77.*

Sofort mit der vollständigen Erleuchtung wohnt der Heil. Geist in dem Sünder als Geist der Kindschaft, ja es fällt sein Kommen in das Herz des Sünders mit der vollständigen Erleuchtung zusammen, wie diese anderseits, wenn auch nicht begrifflich identisch, doch tatsächlich unmittelbar eins ist mit der Schenkung des Glaubens, mit der Wiedergeburt und der Bekehrung.

Wie nun bei der vollständigen Erleuchtung sofort der Wille des Menschen dem Wort untertan ist, so ist es hingegen bei der unvollständigen Erleuchtung unmöglich, daß der Wille dem Wort sich wirklich beuge, denn damit wäre ja schon die Bekehrung da. Es ist bei derselben vielmehr möglich, daß sich der Wille sehr bewußt und energisch gegen die Unterwerfung unter Gottes Wort wehrt. Aber stehen bleibt als richtig, daß man mit Recht von einer *illuminatio imperfecta* redet, daß auch diese ein Werk des Heil. Geistes ist und nicht ein Werk der Naturkräfte (1. Kor. 2, 14). Das ist doch klar. Warum sollte sich denn ein unbekehrter Mensch überhaupt eine Erkenntnis der Schrift, auch nur pädagogischer Art, aufladen? Er hat ja doch nicht die Absicht, ein wahrhaft Erleuchteter zu werden. Mit Recht sagt daher Hollaz[6] denen gegenüber, welche die *illuminatio imperfecta* nur eine *naturalis* nennen wollten, daß noch kein orthodoxer Theologe die Erleuchtung als eine übernatürliche und natürliche unterschieden habe. Es ist ja auch *illuminatio naturalis* ein Widerspruch in sich selbst; *illuminatio* sagt, daß Gott etwas tut, *naturalis*, daß der Mensch es allein tut.

[6] *L. c., qu. 11, obs. VI, p. 270.*

§ 55.

Von der Wiedergeburt.

(*De regeneratione.*)

LEHRSATZ:

Die Wiedergeburt ist derjenige Akt des Heil. Geistes, da er einen geistlich toten Menschen geistlich lebendig macht, indem er denselben durch das Sakrament der Taufe oder durch das Wort des Evangeliums mit dem seligmachenden Glauben beschenkt.

LEHRPUNKT I:

Die Wiedergeburt im eigentlichen Sinne als die geistliche Lebendigmachung ist ihrem Wesen nach die Beschenkung des Sünders mit dem seligmachenden Glauben.

Anmerkung: — In Matth. 19, 28 wird das Wort Wiedergeburt (παλιγγενεσία) von dem Eintritt ins herrliche Leben der Ewigkeit in der zukünftigen Welt gebraucht. In diesem Sinn handeln wir hier nicht davon, sondern von der in der Gnadenzeit hier in dieser Welt geschehenden Wiedergeburt zum Reiche Gottes durch den Heil. Geist.

Die Schrift redet so von der Wiedergeburt an zahlreichen Stellen. Sie gibt die Ursachen und die Mittel der Wiedergeburt an, beschreibt auch die Art und Betätigung der Wiedergeburt (Joh. 3, 3; 1. Pet. 1, 22 vgl. mit V. 23; 1. Joh. 3, 9; 5, 18; 2, 29; 4, 7; 5, 1. 4; Joh. 3, 6) und nennt als letzte Frucht der Wiedergeburt die Seligkeit (Tit. 3, 5). Aber die Schrift gibt keine eigentliche Definition der Wiedergeburt, auch nicht in den verwandten Stellen, welche von der Lebendigmachung der in Sünden toten Menschen handeln (Eph. 2, 5; Gal. 2, 20).

Daher erklärt es sich auch, daß die rechtgläubige Theologie den Begriff der Wiedergeburt bald in weiterem, bald in engerem Sinne gefaßt hat. Im weiteren Sinne (*regeneratio late sumpta*) steht sie dem Begriff des geistlichen Todes in seinem weitesten Umfange gegenüber, wonach er Mangel aller geistlichen Kräfte, Knechtschaft unter der Sünde, Stehen unter Gottes Zorn und Fluch in sich schließt, und bezeichnet daher als ebenso weiteren Gegensatz das Empfangen neuer geistlicher Kräfte, den neuen Stand der Kindschaft bei Gott durch die Rechtfertigung und auch das neue Leben der Heiligung. In diesem Sinne begreift also die Wiedergeburt in sich die Lebendigmachung, die Rechtfertigung und die Heiligung. Konk.-Formel:[1] „Denn das Wort *regeneratio,* das ist Wiedergeburt, erstlich also gebraucht wird, daß es zugleich die Vergebung der Sünden allein um Christus willen und die nachfolgende Verneuerung begreifet."

Im engeren Sinne (*regeneratio stricte sumpta*) verstehen die

[1] *S. D., art. III, p. 613. 19.*

rechtgläubigen Dogmatiker unter Wiedergeburt entweder allein die Rechtfertigung auf Grund von Eph. 2, 5; Gal. 3, 11; Röm. 1, 17,[2] oder allein die Heiligung und Erneuerung,[3] oder endlich allein die Begabung mit dem Glauben. So faßt es Quenstedt:[4] *Stricte accipitur (sc. regeneratio) vel pro remissione peccatorum seu justificatione, ... vel pro renovatione, ... vel pro collatione virium credendi, quae significatio magis propria et hujus loci est.* In der Nota erklärt er dann den Ausdruck *pro collatione virium credendi* durch: *vel pro intellectus nostri illuminatione et voluntatis sancta rectificatione, adeoque pro fidei et supernaturalium virium collatione, qua regenitus in filium Dei adoptatur, Tit. 3, 5; I. Pet. 1, 3, et spiritualiter vivere incipit.* Dieselbe Fassung der Wiedergeburt als Begabung mit dem Glauben finden wir bei Kromayer,[5] Baier[6] und anderen. Sig. Jak. Baumgarten[7] aber nennt schon die Wiedergeburt im engsten Sinne „die heilsame Veränderung und Besserung des Willens." Man kann hieran recht die veränderte Stellung der Dogmatik bei Baumgarten erkennen. Unter dem noch vorhandenen äußeren Schein der Orthodoxie haben wir bei ihm Umbiegung zum Rationalismus.

Die Fassung der Wiedergeburt, wie bei Quenstedt, als Begabung mit dem Glauben nennen wir mit Recht *magis propria* auf Grund der Schrift. Der Fall in den geistlichen Tod geschah durch Unglauben (1. Mos. 3, 1), so wird die Schenkung des neuen geistlichen Lebens durch den Glauben geschehen. Nach Eph. 2, 2 ist der Unglaube der eigentliche Kern des geistlichen Todes, so wird der Glaube die Wurzel des neuen Lebens sein, wie denn auch (Eph. 2, 5 vgl. mit V. 8) das Lebendigmachen in Parallele mit dem Seligwerden durch den Glauben gestellt wird. Nach Joh. 3, 3 geht man ins Reich Gottes durch die Neugeburt ein, nach Mark. 1, 15 aber ebenso durch den Glauben. Nach 1. Pet. 1, 3 werden wir wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung; aber da allein der Glaube die Zuversicht des ist, das man hoffet, so muß

[2] Konk.-Form., a. a. O.
[3] Konk.-Form., a. a. O., S. 614. 21.
[4] *Theol. did. pol., pars III, cap. VI, thes. V, p. 477.*
[5] *Theol. pos.-polem., art. XVI, thes. XV, p. 856.*
[6] *Compendium, pars III, cap. IV, § 2, p. 401.*
[7] Glaubenslehre, B. II, T. 2, Art. 6, § 1, Thes. II, II, 2, S. 751.

die Wiedergeburt in der Verleihung des Glaubens bestehen. Das bestätigt Tit. 3, 5; denn macht uns Gott selig durch das Bad der Wiedergeburt, so kann es nur darum sein, weil die Wiedergeburt die Verleihung des Glaubens ist, da nur der Glaube selig macht. Endlich sind es nach 1. Pet. 2, 7 die Ungläubigen, welche sich an dem köstlichen Stein, Christo, stoßen, anstatt sich zum geistlichen Hause aufzubauen. Dies tun aber die lebendigen Steine (V. 5). Man sieht also, daß lebendig und gläubig gemacht werden, Wechselbegriffe sind. Also ist es auch in der Schrift wohlbegründet, als Wesen der Wiedergeburt die Beschenkung des Sünders mit dem seligmachenden Glauben hinzustellen.

LEHRPUNKT II:

Die Wiedergeburt ist zwar eine prinzipielle Veränderung des Menschen, aber nicht eine Veränderung seines Wesens.

Anmerkung: — Im vorigen Lehrpunkte ist die Wiedergeburt mehr aktiv gefaßt; aber man kann sie wie alle Begriffe der Heilsordnung auch passiv fassen. In aktiver Fassung ist die Wiedergeburt die den Glauben schenkende, also geistlich lebendigmachende Tätigkeit Gottes (Joh. 1, 13), genauer (*terminative*) des Heil. Geistes (Joh. 3, 6; Tit. 3, 5); passiv gefaßt ist es die dadurch geschehene Veränderung im Menschen selbst, also das Glauben und geistlich Lebendigsein.

Nun ist diese Veränderung keine geringe. Sie ist nicht nur eine bloße moralische Besserung (Rationalisten: Ausbesserung), sondern die Wiedergeburt ist eine Verneuerung von Grund aus („neue Kreatur," 2. Kor. 5, 17), aber trotzdem nicht eine Veränderung des Wesens und der wesentlichen Bestandteile des Menschen. Die Wiedergeburt ist nicht eine Neuschaffung der Substanz des Menschen, noch eine Umschaffung derselben, noch eine Einpflanzung neuer Wesensteile. Es heißt nicht (2. Kor. 10, 5): Wir müssen eine neue Vernunft haben, sondern heißt es: Wir müssen unsere Vernunft gefangen nehmen unter den Glauben. *Regeneratio non est substantialis, sed accidentalis,* heißt es bei unsern Dogmatikern.[1] Sie verändert nicht die Substanz, sondern

[1] Siehe Hollaz, *Examen, pars III, cap. VII, qu. 11, p. 332,* auch Quenstedt, *Theol. did. pol., pars III, cap. VI, sect. II, qu. I, p. 483.*

gibt nur den Kräften der Seele, dem Intellekt, Willen, Gemüt und den Affekten, neue, zuvor nicht vorhandene spirituale Qualitäten, und verleiht ihnen eine veränderte Richtung, richtet sie nämlich zu Gott hin, wie sie früher von Gott weggerichtet waren.[2]

Antithetiker in diesem Lehrpunkte sind die Weigelianer. Weigel[3] läßt durch die Wiedergeburt an Stelle des in den Tod gegebenen Fleisches und Blutes, das der Mensch von Adam her hat, ein neues, himmlisches Fleisch geschaffen werden, während die Seele nur umgeschaffen wird. Auch Flacius gehört hierher. Er setzt in der Wiedergeburt eine Vernichtung der alten *essentia animae* und Schaffung einer neuen *essentia animae* aus dem Nichts.

Die Antithetiker, zu denen noch die Rosenkreuzer zu zählen sind, gründen sich auf Stellen wie Ps. 51, 12 und 2. Kor. 5, 17. Dagegen ist zu sagen: Nach Kol. 3, 9. 10 sollen die Heiligen (Kap. 1, 2), die Christen, den alten Menschen ausziehen. Dazu könnten sie doch nicht ermahnt werden, wenn in der Wiedergeburt bereits der alte Mensch vernichtet wäre. In Eph. 2, 1-5 sagt die Schrift von denselben Subjekten das Totsein in Sünden und das Lebendiggemachtwerden in Christo aus, was nur dann festgehalten wird, wenn man die Wiedergeburt nur als eine Veränderung an ein und demselben Subjekt ansieht und nicht, wie die Antithetiker tun, als Veränderung der Substanz des Menschen nach Leib oder Seele oder nach beiden erklärt.

Antithetiker nach der andern Seite hin sind alle Rationalisten. Diese erklären eine gründliche Erneuerung des Menschen durch die Wiedergeburt im Heil. Geist, wie sie durch das Wort „neue Kreatur" ausgesprochen wird, für Mystizismus und lassen demgemäß das ganze von ihnen gesetzte sogenannte neue Christenleben nur hervorgehen aus den natürlichen Seelenkräften auf Grund der überzeugenden neutestamentlichen Ermahnungen und Belehrungen.

---

2 *Cf. Form. Conc., S. D., art. II, p. 607. 81;* Quenstedt, *l. c.;* Gerhard, *Contra Weigelianos, disp. II.*

3 Postille, siehe Quenstedt, *l. c.*

LEHRPUNKT III:

Bei wirklich strikter Fassung ist die Wiedergeburt eine momentane; nur bei weiterer Fassung kann man dieselbe als suk-

zessive und ebenso als efficax und gleichwohl als resistibilis bezeichnen.

Anmerkung: — Wir wissen, daß die Wiedergeburt darin geschieht, daß die natürliche Blindheit und Widerwilligkeit gegen die göttliche Wahrheit fortgenommen und Erkennen und Annehmen der göttlichen Wahrheit des Worts, d. h. Glaube gewirkt wird (Eph. 2, 2 vgl. mit V. 5). Wir können diese Wirkungen auch wahrnehmen, wo sie eintreten; aber die eigentlichen inneren Vorgänge bei ihrer Erzeugung durch den Geist bleiben uns verborgen (Joh. 3, 8), und wir können darüber keine Aussagen machen. Wohl aber können wir aus sonstiger Beschreibung der Wiedergeburt in der Schrift, namentlich in bezug auf den *terminus a quo* und *ad quem,* gewisse Aussagen machen über ihre Eigenschaften.

Die Wiedergeburt geschieht plötzlich. Sie ist als eine im Augenblick eintretende und momentane zu bezeichnen, wenn man sie in wirklich striktem Sinne faßt. Der Schriftbeweis dafür ist dieser: Joh. 5, 24: „Wer mein Wort höret und glaubet dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben," und 1. Joh. 5, 12: „Wer den Sohn Gottes hat, der hat das Leben." Nach diesen Sprüchen ist mit dem Glauben auch das Leben da (vgl. Lehrsatz I). Da nun der Mensch ohne Zweifel aus dem Stand des Nichtglaubens in den Stand des Glaubens in einem Moment eintritt, weil es zwischen beiden Status nach der Schrift ein Drittes, ein Verweilen, nicht gibt, so ist in striktem Sinne die Wiedergeburt nicht eine sukzessive, sondern eine momentane. Aber eben nur, wenn man sie wirklich strikte fasst, als wirklichen Akt des Lebendigwerdens. In diesem Falle gilt auch, dass die Wiedergeburt eine *immutabilis,* d. h. nicht vermindert noch vermehrt werden kann, sowenig als ein natürlich lebendes Wesen wirklich mehr oder minder lebendig sein kann. Der Wiedergeborene kann wachsen, aber nicht die Wiedergeburt, sowenig das Leben wächst, wiewohl ein Lebendiger wächst. Die Schrift stellt uns nirgends den Menschen als halb wiedergeboren oder geistlich halbtot dar. Sie kennt nur Tod oder Leben. Die Schrift weiß wohl von solchen, die den Namen, d. i. den Schein haben, daß sie leben (Off. 3, 1; 2. Tim. 3, 5); aber als Wirklichkeit kennt sie nur das wirkliche Totsein, nicht eine Schattierung zwischen Leben und Tod. Ganz

im Einklang hiermit sagt Gerhard:[1] *Regeneratio proprie sic dicta, quae remissionem peccatorum etc. . . . complectitur, tam non recipit majus ac minus, quam ipsa carnalis generatio. At renovatio majus ac minus recipit, quia interior homo de die in diem renovatur, 2, Cor. 4, 16.* Und Hülsemann[2] erklärt ausdrücklich: *Renovatio et sanctificatio fiunt de die in diem, 2. Cor. 4, 16; Eph. 4, 23; 2. Cor. 7, 1. Vivificatio autem et regeneratio nuspiam dicuntur fieri de die in diem et successive, aut recipere magis et minus, ut alter altero magis dicatur regenitus sive magis vivus, sed in momento fit translatio de morte in vitam, spiritualem nempe, Joh. 5, 24.*

Eine Reihe lutherischer Theologen, obwohl sie die Wiedergeburt im strikten Sinne als *fidei in corde excitatio* bezeichnen, erklären dieselbe doch für eine *successiva;* so z. B. Quenstedt.[3] Dieser setzt auch als Eigenschaften der Wiedergeburt die *continuatio* und *adauctio.* Wie Quenstedt stehen Fecht, Musäus, König, Höpfner und andere. Es kommt dies, daß sie die Wiedergeburt als eine sukzessive bezeichnen, aber nur daher, daß diese Dogmatiker, obwohl sie die Wiedergeburt im strikten Sinne als Entzündung des Glaubens fassen, doch unvermerkt in eine weitere Fassung derselben geraten, d. h. die Vorbereitung zum Moment der Anzündung des Glaubens und dann das Wachstum im Glauben unvermerkt in ihre Beschreibung der Wiedergeburt hineinnehmen. Das zeigt recht Quenstedt, indem er sich auf Höpfners Erklärung bezieht:[4] *Haec ipsa autem vitae spiritualis largitio est successiva, non semper momentanea, sed gradualis et crescens, et licet ipsa ζωοποίησις, seu vivificatio, fiat eo momento, quo fides in nobis accenditur et Christus, verus justitiae sol, in cordibus nostris oritur, 2. Pet. 1, 19, illa tamen vita spiritualis successivis actibus sese exerit.* In diesem Sinne sagt Quenstedt auch über die der Wiedergeburt beigelegte Eigenschaft der *continuatio,* daß sie besteht *in fidei in regenito excitatae confirmatione, conservatione et adauctione;* vgl. über diesen Punkt auch Gottfried Hoffmann.[5]

Die *successivitas* der Wiedergeburt wird von den Dogma-

1 *Loci, tom. VII, § 226, p. 294.*
2 *Vindiciae sacrae scripturae, p. 551.*
3 *Theol. did. pol., pars III, cap. VI, thes. XVII, p. 482.*
4 *L. c., nota.*
5 *Synopsis theol., de regeneratione § V, p. 637 sq.*

tikern namentlich auf die Erwachsenen bezogen. Selbst Hollaz[6] bezeichnet die Wiedergeburt der Kinder als eine momentane. Er erklärt: *Regeneratio infantum est momentanea, sed ordinaria hominum adultorum regeneratio est successiva.* Die Wiedergeburt der Kinder ist ihm eine momentane, weil in ihnen keine die Wiedergeburt hindernde, wenigstens aufhaltende *repugnantia affectata et morosa* vorhanden sei.

Die Dogmatiker berühren hier die Frage, ob die Kinder glauben können. Hollaz sagt:[7] *Acquiescimus hic judicio D. Chemnitii in Exam. Conc. Trid. f. 246: Licet nec satis intelligamus, nec verbis explicare possimus, qualis sit illa Spiritus Sancti actio et operatio in infantibus, qui baptizantur; esse tamen et fieri ex verbo Dei, certum est. Illam autem actionem seu operationem Spiritus Sancti in infantibus vocamus fidem et dicimus parvulos credere. Illud enim medium seu organon, quo regnum Dei, quod in verbo et sacramentis offertur, accipitur, scriptura vocat fidem, et credentes dicit accipere regnum Dei. Et quidem Marc. 10, 15 Christus affirmat, adultos ita accipere regnum Dei, sicut parvuli illud accipiunt.*

Wie es mit den Eigenschaften der *successivitas* und *adauctio* der Wiedergeburt sich verhält, so auch mit denen der *efficacitas* und *resistibilitas*. Sie können von der Wiedergeburt nur ausgesagt werden bei der weiteren Fassung derselben.

Daß die Wiedergeburt wirksam (*efficax*) sei, will sagen, daß soviel Gottes Wirken zur Wiedergeburt durch Wort und Sakrament anlangt, dieselbe nicht ausbleiben könnte, da die genannten Gnadenmittel stets wirksam sind (Jes. 55, 11; 1. Pet. 1, 23; Tit. 3, 5. 6) und Gottes Wille stets ernstlich ist (Hes. 18, 23. 32; 2. Pet. 3, 9). Die von Gott gewollte Wirkung bleibt nur aus durch Schuld der Menschen.

Wenn gesagt wird, daß die Wiedergeburt nicht unwiderstehlich (*non irresistibilis*) sei, so soll damit gesagt sein, daß Gott in allen Akten zur Wiedergeburt nicht mit physischer Gewalt, der der Mensch sich ja nicht entziehen könnte, wirkt und den geistlich toten Menschen lebendig macht.

Bei strikter Fassung der Wiedergeburt kann eigentlich nur von zwei Eigenschaften geredet werden.

---

6 *Examen, pars III, sect. I, cap. VII, qu. 14, p. 334.*
7 *L. c., qu. 7, p. 328.*

Die erste ist Verlierbarkeit (*amissibilitas*). Der Mensch kann das geschenkte geistliche Leben wieder verlieren (Röm. 8, 13; Heb. 6, 6; 2. Tim. 4, 10 vgl. mit 1. Joh. 2, 15).

Die andere Eigenschaft ist die Neuschenkung, wiederholte Schenkung (*reiterabilitas*) der Wiedergeburt (Gal. 4, 19). Preuß in seiner Ausgabe von Baier bemerkt zu § 14, *nota d*, wo Baier von der *iterabilitas regenerationis* handelt, dies: *Iterabilitas regenerationis est singularitas Musaei, a qua abstinendum.* Und zu § 10, *nota f*, wo Baier die *amissibilitas regenerationis* statuiert, sagt Preuß: *Ita Musaeus et Pietistae. Patres non ita.* Aber weder Quenstedt, noch Fecht, noch Gottf. Hoffmann usw. sind Pietisten, aber die Verlierbarkeit der Wiedergeburt lehren sie. Sie ist so wenig eine Eigentümlichkeit des Musäus, als es die *reiterabilitas* ist.

Die Lehre von der Verlierbarkeit und wiederholten Schenkung der Wiedergeburt ist, wie oben gezeigt, Schriftlehre; aber die Gegenlehre von der Unverlierbarkeit der Wiedergeburt ist wider die Schrift. Entweder ist diese Lehre von der Unverlierbarkeit der Wiedergeburt die schriftwidrige kalvinistische Lehre oder die ebenso schriftwidrige neutheologische Keimlehre, nach welcher auch in dem Abgefallenen von der Wiedergeburt in der Taufe her ein Keim des göttlichen Lebens übrigbleiben soll. Eine Unsinnigkeit ersten Ranges! Entweder ist der überbleibende Keim leiblich, physisch, oder er ist geistlich. Leiblich, physisch kann er nicht sein, denn es handelt sich ja überhaupt nicht um das physische Leben. Also kann es sich nur um einen geistlichen Keim handeln. Allein, alle geistlichen Dinge hängen am Glauben. Wo nun, wie im Abgefallenen, der Glaube erloschen ist, da kann keine Spur geistlichen Lebens mehr sein. Entschieden verworfen wird die Keimtheorie durch Gal. 5, 4 vgl. mit 4, 19. Nach dieser Stelle ist die Wiedergeburt eines Abgefallenen ganz analog der erstmaligen Wiedergeburt.

Eigentliche Erfinder der Keimtheorie sind die Kalvinisten. Beza behauptet:[8] *Non fuit David regenerationis spiritu, quem prorsus amisisset, rursus donatus, sed qui sopitus in ipso jace-*

---

8 *Collog. Mompelgart., pars II, p. 74, vid. Quenstedt, l. c., sect. II, qu. III, antith. II, p. 487.*

bat, fuit divinitus ministerio Nathanis excitatus. Calvin[9] erklärt: *Hoc interim tenendum est, quantumvis exigua sit ac debilis in electis fides, quia tamen Spiritus Dei certa illis arrha est ac sigillum suae adoptionis, nunquam ex eorum cordibus deleri posse ejus sculpturam.* Und Bucanus sagt,[10] daß in den gefallenen Erwählten der Glaube doch bleibe *haud aliter, quam in ebriis et infantibus ratio sopiatur et sepeliatur.* Andere kalvinistische Dogmatiker sagen, daß auch in den ganz gefallenen Erwählten der *habitus fidei* oder ein *semen* und *scintilla fidei* bleibe.

Deutsche kirchliche Kreise, die besonders prononciert lutherisch sein wollen, haben diese Irrlehre mit Vorliebe geführt und dementsprechend auch davon geredet, daß die Sakramente dem Menschen eine Art von *character indelebilis* gäben.[11] Es geschah dies in der Meinung, daß sie so recht energisch die lutherische Lehre von den Sakramenten führten. Ihr Interesse und ihre Tendenz ist also allerdings eine andere als bei den Kalvinisten. Diese haben ihre absolute Wahllehre im Auge, woraus es sich ihnen ergibt, daß kein Erwählter, auch nicht zeitweilig, völlig abfallen könne; jenen aber ist es um die Sakramente zu tun.

LEHRPUNKT IV.

Die Ursachen, die Gott bewegen, einem Sünder die Gnade der Wiedergeburt zu teil werden zu lassen, sind einesteils seine Barmherzigkeit, und andernteils Christi Verdienst.

Anmerkung: — Tit. 3, 5 sagt, daß Gott uns nach seiner Barmherzigkeit selig macht durch das Bad der Wiedergeburt, und nach ebenderselben Barmherzigkeit hat Gott uns wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung (1. Pet. 1, 3; Eph. 2, 4. 5. 7). Die Barmherzigkeit ist also der Beweggrund Gottes; und weil diese in Gottes Herzen ist, ist es ein innerer Beweggrund (*causa movens interna*).

Aber die Schrift (1. Pet. 1, 3) nennt noch einen außer Gott liegenden Beweggrund, eine *causa movens externa,* nämlich die Auferstehung Christi, also überhaupt das Verdienst Christi. Das stände schon für die Wiedergeburt fest auch ohne die besondere Aussage in

---

9 *Institutio, lib. III, cap. II, 12, p. 361.*

10 *Institutiones, loc. 29, qu. 27, v. Quenstedt, l. c., pars III, cap. II, sect. II, qu. VII, antithes. II, p. 57.*

11 Siehe z. B. Kahnis, Dogmatik, B. III, S. 432 f.

1. Pet. 1, 3, weil nach der Schrift für die ganze Seligmachung das Verdienst Christi die *causa movens externa* ist. Es würde also nichts verschlagen, wenn auch in der angegebenen Stelle das δι' ἀναστάσεως nicht mit ἀναγεννήσας sondern aus überwiegenden Gründen mit ζῶσαν (De Wette usw.) zu verbinden wäre Aber die erstere Verbindung, wie auch Luther übersetzt, ist die viel richtigere, denn es nimmt bei dieser das δι' ἀναστάσεως eine viel nötigere und bedeutsamere Stellung ein als bei der letzteren.

Zu bemerken ist, daß die Auferstehung gewiß stellvertretend ist, denn Christus steht auch für uns auf; aber sie ist nicht im strengen Sinne Verdienst erwerbend, denn das ist nur der gesamte Gehorsam in der Erniedrigung. Da aber die Auferstehung die stellvertretende und verdienstliche Gutmachung als vollkommene bestätigt, so ist sie auch Beweis für den Satz, daß das Verdienst Christi die *causa movens externa* der Wiedergeburt ist.

LEHRPUNKT V.

Die Wiedergeburt wirkt einzig und allein Gott, aber auch nur durch die Gnadenmittel.

Anmerkung: — Gott wirkt die Wiedergeburt, ist also deren *causa efficiens* (Joh. 1, 13; 1. Joh. 5, 1. 4), und zwar genauer die Person bestimmt (*terminative*), ist es der Heil. Geist, der die Wiedergeburt wirkt (Joh. 3, 6; Tit. 3, 5; 1. Kor. 6, 11). Die Schrift nennt keine weitere, letzte wirkende Ursache der Wiedergeburt als Gott allein; aber sie sagt, daß der Heil. Geist Mittelursachen gebraucht, nämlich die Gnadenmittel, die Taufe (Joh. 3, 5; Tit. 3, 5) und das Wort (1. Pet. 1, 23; Jak. 1, 18). Da diese als Instrument oder Organ (besserer Ausdruck medium) wirken, so sind sie *causa instrumentalis* oder *organica regenerationis.* Aber um diese Organe in Bewegung zu setzen, müssen wieder die Prediger dem Heil. Geist dienen und sind also *causa ministerialis regenerationis* (1. Kor. 4, 15; Gal. 4, 19).

Alle diese Ursachen stehen aber nicht auf gleicher Linie, denn nur Gott ist selbständig wirkende Ursache der Wiedergeburt, also *causa efficiens principalis;* aber die Gnadenmittel und die Prediger wirken nicht selbständig, sondern durch Gott, sie sind also *causa efficiens minus principalis* der Wiedergeburt.

In Antithese stehen hier:

1. Die Papisten, welche den Gnadenmitteln eine selbständige Wirkung zuschreiben, wenigstens den Sakramenten.

2. Die Kalvinisten, da nach ihrer Lehre die Gnadenmittel überhaupt nichts wirken oder mitteilen. Diese Antithese erstreckt sich natürlich auf alle Stücke der Gnadenordnung.

3. Viele neuere Theologen, welche im Zusammenhange mit ihrer Antithese gegen die Verlierbarkeit der Wiedergeburt und mit ihrer schriftwidrigen Keimlehre es bestreiten, daß das Wort des Evangeliums eine *causa organica regenerationis* sei, sondern vielmehr als einzige Ursache derselben nur die Taufe gelten lassen wollen. Nur einmal, sagen sie, werde der Mensch wiedergeboren, eben durch die Taufe. Wenn er abfalle, so werde er allerdings wieder bekehrt und zwar durchs Wort, aber eine Wiederholung der Wiedergeburt erfolge nicht.

Doch 1. Kor. 4, 15; Gal. 4, 19; Jak. 1, 18 und noch mehr 1. Pet. 1, 23 lehren entscheidend klar, daß die Wiedergeburt auch durchs Wort des Evangeliums geschieht. Es ist ja auch eine Bekehrung eines wiederum durch Abfall in den Tod der Sünden zurückgefallenen Sünders ohne erneute Lebendigmachung oder Neugeburt gar nicht zu denken. Darauf weist recht deutlich Luk. 15, 32 und namentlich Gal. 4, 19. Paulus sieht viele Galater als abgefallen und tot an und bezeichnet ihre Bekehrung als ein abermaliges Gebären durch seine Predigt; vgl. 1. Kor. 4, 15.

Die Behauptung derer, die nur die Taufe als Ursache der Wiedergeburt ansehen, daß Joh. 3, 5 die Taufe als einziges Mittel der Wiedergeburt lehre, ist grundlos. Denn der Sinn und Skopus der Stelle ist nicht, darzulegen, daß die Taufe das einzige Mittel der Wiedergeburt sei, sondern daß die Wiedergeburt als *conditio sine qua non* zur Erlangung des Reiches Gottes nötig sei. Das spricht der Herr zuerst V. 3 aus und setzt dann auf die Frage des Nikodemus nach der Möglichkeit der Wiedergeburt in V. 5 das allerdings in erster Linie (der Ordnung nach) stehende Mittel der Wiedergeburt, die Taufe, hinzu. Dem Wesen nach ist das Wort sogar das erste Mittel der Wiedergeburt. Ohne Wort gibt es keine wirkungskräftige Taufe. Gerade der Zusammenhang der Stelle zeigt, daß es nicht ihr Skopus ist, die Taufe für das einzige Mittel der Wiedergeburt zu erklären.

LEHRPUNKT VI.

Der Zweck der Wiedergeburt ist zuletzt Gottes Ehre und des Menschen Seligkeit.

Anmerkung: — Die Schrift nennt verschiedene Zwecke der Wiedergeburt, die aber nicht alle als letzte Zwecke anzusehen sind, sondern nur als Mittelzwecke (*fines intermedii*). Diese Zwecke sind:

1. Daß der Sünder Jesum als Heiland ergreife, was ohne Wiedergeburt oder Entzündung des Glaubens nicht möglich (1. Joh. 5, 1), daß der Sünder also gerechtfertigt (Tit. 3, 7) und zum Kind Gottes geworden ins Reich Gottes eingehe (Joh. 3, 3. 5).

2. Daß er in Heiligung, in Keuschheit der Seele, Gehorsam der Wahrheit, in ungefärbter Bruderliebe (1. Pet. 1, 22; 1. Joh. 4, 7 vgl. mit 5, 1), im Rechttun (1. Joh. 2, 29), in Enthaltung von Sünden (1. Joh. 3, 9; 5, 18), in Überwindung der Welt (1. Joh. 5, 4) und guten Werken (Eph. 2, 10) wandle.

3. Daß er der ewigen Seligkeit teilhaft werde (Tit. 3, 5; 1. Pet. 1, 4).

4. Daß dadurch Gott geehrt werde (1. Pet. 2, 9).

Die unter Punkt 1 und 2 aufgeführten Zwecke sind Mittelzwecke, die unter Punkt 3 und 4 Endzwecke (*fines ultimi*).

Hollaz[1] zählt die angegebenen vier *fines regenerationis* auf; aber Quenstedt[2] hat nur die unter Punkt 1 und 3 angegebenen: *Finis est tum regeneratorum* υἱοθεσια, *seu in filios Dei adoptio, tum adoptorum salus aeterna.*

Die Heiligung kann nach den unter Punkt 2 angeführten Stellen als Zweck der Wiedergeburt bezeichnet werden, aber ebenso als ein Merkmal (*nota regenerationis*), daß jemand ein Wiedergeborener sei (Joh. 15, 5).

1 *Examen, pars III, sect. I, cap. VII, qu. 21, p. 339.*
2 *Theol. did. pol., pars III, cap. VI, thes. XVIII, p. 483.*

§ 56.

Die Bekehrung.

(*De conversione.*)

LEHRSATZ I.

Die Bekehrung ist diejenige Tätigkeit der aneignenden Gnade des Heil. Geistes, nach welcher derselbe einen geistlich toten Menschen aus dem Stand der Sünde und des Zorns in den Stand

der Gnade und des Glaubens versetzt, um ihn des ewigen Lebens teilhaft zu machen.

Anmerkung: — Für „bekehren" und „sich bekehren" finden wir im Alten Testamente den Ausdruck שׁוּב, welchen Ausdruck die LXX häufig (Jerm. 4, 1; 31, 18; 3, 12. 14; Jes. 9, 13 usw.) durch ἐπιστρέφω, den gangbarsten neutestamentlichen Ausdruck, wiedergibt. Ἐπιστρέφω steht sowohl aktivisch im transitiven Sinne (Luk. 1, 16. 17; Jak. 5, 19. 20; aber merkwürdigerweise ist keine Stelle vorhanden, wo Gott das Subjekt von ἐπιστρέφω ist), als auch aktivisch im intransitiven Sinne = sich bekehren (Matth. 13, 15; Mark. 4, 12; Luk. 22, 32; Apg. 3, 19; 9, 35; 11, 21; 14, 15; 2. Kor. 3, 16 usw.). Das „sich bekehren" wird sonst gewöhnlich durch das Passiv ausgedrückt (1. Pet. 2, 25 u. and. St.).

Häufig steht ἐπιστρέφω zusammen mit andern Ausdrücken, erstlich mit μετανοέω (Apg. 3, 19; 26, 20; Luk. 17, 4), und zwar so, daß μετανοέω die erste, ἐπιστρέφω die zweite Stelle einnimmt. Das μετανοέω heißt zweifellos auch sich bekehren; aber seine nächste Bedeutung ist Reue haben, seine Sünden bedenken und darüber Leid haben. Das zeigen die Stellen Klag. Jer. 3, 40; Joel 2, 13; Matth. 3, 2 vgl. mit V. 6; 11, 21; 12, 41 vgl. mit Jon. 3, 5; Luk. 17, 3. 4; Apg. 20, 21, namentlich aber 2. Kor. 12, 21 (μετανοησάντων ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ) und ebenso Mark. 1, 15, wo πιστεύω als zu dem μετανοέω hinzutretendes Moment erscheint. Es könnte ja nicht heißen μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε, wenn nicht die erste und nächste Bedeutung von μετανοέω wäre, Reue und Leid über die erkannte Sünde haben.

Zum andern findet sich ἐπιστρέφω in Verbindung mit πιστεύω, und dies geschieht nicht so, daß πιστεύω als ein zu ἐπιστρέφω hinzutretendes Moment erscheint, sondern als das, worin das ἐπιστρέφω sich als sich vollziehend und wirksam erzeigt. So heißt es Apg. 11, 21: πιστεύσας ἐπέστρεψεν, d. h. in und mit dem Glauben bekehrte er sich. Apg. 26, 18 erscheint als Zweck der Predigt das ἀνοῖξαι ὀφθαλμούς, also das Gläubigmachen, und zwar zum Zweck der Bekehrung. Daher sagen wir als Schriftlehre aus, daß die μετάνοια, oder Reue, etwas die Bekehrung Begleitendes und mit derselben voraufgehend verbunden ist, daß aber die Versetzung in den Glauben das die Bekehrung konstituierende Moment ist.

Um das Wesen der Bekehrung mit Sicherheit schriftgemäß zu bestimmen, müssen wir beachten, welchen Ausgangs-

punkt und welchen Zielpunkt die Schrift für die Bekehrung setzt.

Als Ausgangspunkt der Bekehrung (*terminus a quo conversionis*) nennt die Schrift das böse Wesen (Jer. 26, 3; Hes. 33, 11), die Verstockung (Jer. 3, 10; 5, 3), Bosheit (Jer. 18, 8), Irrtum des Weges (Jak. 5, 20; 1. Pet. 2, 25; Jes. 53, 6), die Finsternis und Gewalt Satans (Apg. 26, 18), den falschen Gott (Apg. 14, 15) und das Heidentum (Apg. 15, 19). Der Ausgangspunkt der Bekehrung ist also nach der Schrift der Stand der Sünde, in welchem der Mensch aller geistlich guten Kräfte bar in Blindheit des Herzens und Verkehrtheit des Willens als ein mit Gottes Zorn beladener (Eph. 2, 3; 5, 6; Röm. 1, 18) Untertan des Satans, also abgekehrt und ferne von Gott und seinem Reich (Eph. 2, 12), im Reich der Finsternis (Eph. 2, 2. 3) seinen Wandel hat. Die eigentliche Wurzel alles Verderbens in diesem Elendsstand ist nach der Schrift die Sünde, sofern sie Verderbtheit der menschlichen Natur ist (Spr. 14, 34; Röm. 5, 12); und bei diesem dem Menschen innewohnenden Verderben der menschlichen Natur muß also auch die bekehrende Wirksamkeit einsetzen. Dies sagen die Dogmatiker damit aus, daß sie die Sünde als den *terminus a quo formalis* der Bekehrung bezeichnen, dagegen die Bekehrung aus der Gewalt Satans als *terminus a quo objectivus*.

Das Ziel der Bekehrung (*terminus ad quem conversionis*) ist nach der Schrift einesteils das Licht, der Stand des Glaubens (Apg. 26. 18; Eph. 5, 8. 9 vgl. mit V. 6). Man beachte in der letzten Stelle die Gleichstellung: Kinder der Finsternis und Kinder des Unglaubens. Also ist auch gleich: Kinder des Lichts und Kinder des Glaubens, bei denen der Glaube der Quell und die Wurzel ihres inneren Lebens ist. Ein Stand des Glaubens ist dieser Stand, weil die vielen herrlichen Gaben, deren man sich in demselben erfreut, alle nur durch den Glauben vermittelt sind (Gal. 3, 26; 3, 14; Eph. 2, 8; Phil. 3, 9). Andernteils ist das Ziel der Bekehrung auch Gott (Apg. 26, 18; Luk. 1, 16. 17; Jer. 4, 1; Hes. 12, 7), auch Christus der Erzhirte (1. Pet. 2, 25). Es ist also hiernach das Ziel der Bekehrung ein Stand, wo Gott dem Menschen sein Gott ist (Eph. 2, 12. 18. 22; 1. Pet. 2, 10), wo der Mensch unter der Gnade Gottes steht (1. Pet. 2, 10; Röm. 9, 25). Aber da das Kommen und sich Kehren zu Gott erst mit dem Kommen zum

Glauben geschieht, so bezeichnen die Dogmatiker ganz richtig den Glauben als *terminus ad quem formalis conversionis*, dagegen Gott und Christum als *terminus ad quem objectivus conversionis*. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß sachlich der *terminus formalis* und der *terminus objectivus* zusammenfallen. Kommt man auch erst durch den Glauben zu Gott, so ist es doch Gott wieder, der in Gnaden den Glauben schenkt.

Nach dem aufgestellten Ausgangspunkt und Ziel der Bekehrung wird, wie im Lehrsatz geschehen, das Wesen der Bekehrung richtig definiert als Versetzung eines Sünders aus dem Stand der Sünde und des Zorns in den Stand des Glaubens und der Gnade. Sobald also nur ein Fünklein des Glaubens vorhanden ist, so ist die Bekehrung geschehen, mag auch manche Frucht derselben noch fehlen. Dagegen fehlt sie noch da, wo trotz äußerer Veränderung im Leben und manches äußeren Gottesdienstes, ja selbst einer gewissen christlichen Zucht doch der rechtfertigende Glaube noch fehlt.

So definieren auch unsere Dogmatiker das Wesen der Bekehrung. Quenstedt:[1] *Forma conversionis consistit in hominis irregeniti e statu irae et peccati in statum gratiae et fidei, e regno tenebrarum in regnum luminis translatione, quae habet actus suos praeparatorios, respectu quorum successive fieri dicitur conversio.* Kurz vorher[2] sagt er über den Punkt, wo die Bekehrung vollendet ist, also über den *terminus ad quem formalis: Terminus ad quem conversionis in genere est status fidei.* Und in der *nota II* hierzu: *In ipsa conversione donatur homo convertendus novis viribus, tum ut peccata hactenus commissa agnoscat, tum ut Christum ejusque meritum, quo a peccatis liberatur, salutariter agnoscat.* Hier stellt Quenstedt die zweierlei Kräfte, von denen er redet, durch das *tum-tum* ganz in Parallele, was bei der nachfolgenden Behandlung über den *modus conversionis* sich als ganz korrekt herausstellen wird, da vor Verleihung des Glaubens von anderweiten geistlichen Kräften nicht geredet werden darf.

Hier haben wir nun zunächst das Verhältnis der Bekehrung zur Wiedergeburt und zur Buße nach der Schrift zu bestimmen. Da die Bekehrung wie die Wieder-

[1] *Theol. did. pol., pars., III, cap. VII, sect. I, thes. XXII, p. 493.*
[2] *L. c., thes. XXI.*

geburt wesentlich in der Verleihung des Glaubens besteht, so bestimmt Gottf. Hoffmann[3] das Verhältnis beider richtig so: *Conversio cum regeneratione ratione formae quidem coincidit; utraque enim novae ac spiritualis vitae seu fidei collationem dicit. Ratione subjecti vero et mediorum differunt. Regeneratio enim dicitur non de solis adultis, quemadmodem conversio, sed et infantibus, qui per baptismum renascuntur; conversio autem non nisi per verbum fit.* Der Schriftbeweis für die Übereinstimmung beider Begriffe ist namentlich 1. Pet. 1, 23 vgl. mit 2, 25. Da die Heiligung, welche doch die Mitteilung von neuen, geistlichen Kräften voraussetzt, in 1, 23 ebenso auf die Wiedergeburt wie in 2, 25 auf die Bekehrung zurückgeführt wird, so wird damit gelehrt, daß die eine wie die andere wesentlich Mitteilung dieser neuen, geistlichen Kräfte ist.

Über das Verhältnis von Bekehrung und Buße sagt Quenstedt:[4] *Synonyma conversionis sunt vivificatio (Eph. 2, 5. 6), regeneratio (1. Pet. 1, 3), cordis novi creatio (Ps. 51, 12; Ezech. 36, 26), item poenitentia, quae tamen conversionem non proprie et a priori, sed improprie et ab effectu consequente descriptam respicit. Sequitur enim poenitentia conversionem in actu jam constitutam, ceu immediatus ejus effectus.* Und G. Hoffmann[5] sagt: *Effectus ejus (conversionis) immediatus est poenitentia, quae etiam conversio activa ex parte scil. hominis adpellatur juxta illud (Jerem. XXXI, 18, 19): Postquam conversus fuero, poenitet me.*

Es ist nun keine eigentliche Lehrdifferenz, wenn Quenstedt, Hoffmann, auch König[6] und andere die Buße als Zweck der Bekehrung ansehen, während Musäus und Baier die Buße bei der Behandlung der Bekehrung mit abhandeln. Das Interesse von Quenstedt und andern ist hierbei dies, daß ja kein geistliches Mitwirken des zu Bekehrenden vor der Bekehrung statuiert werde. Es liegt hier einfach, wie schon angedeutet, der Unterschied zwischen *conversio passiva (intransitiva)* und *activa (transitiva)* zugrunde.

---

3 *Synopsis theol., de conversione, § 1, p. 643.*
4 *L. c., thes. IX, p. 490.*
5 *L. c.*
6 *Theol. pos., § 512, p. 199.*

Die *conversio activa* ist die Versetzung des Menschen aus dem Stand des Zorns in den Stand der Gnade und die gnadenvolle Wirksamkeit des Heil. Geistes, wodurch er den unwiedergeborenen Menschen vom Unglauben zum Glauben bekehrt.[7] Dieselbe bezieht sich also auf Gottes Tun, nicht aber auf die Tätigkeit des Menschen. Die *conversio passiva* ist die durch Gottes Tun in dem Sünder gewirkte geistliche Veränderung nach Intellekt und Willen, die aber immer die *conversio activa* voraussetzt.

Wir geben diese von Baier abweichende und mit Quenstedt übereinstimmende Darstellung lediglich aus didaktischen Gründen, einmal der Darstellung der zur Bekehrung gehörenden Stücke wegen, zum andern der Abhandlung der wichtigsten Antithesen wegen, sowie auch aus Rücksicht auf die Darstellungen der ältesten Dogmatiker, die weniger von der Bekehrung als von der Buße handeln. — Es braucht übrigens kaum bemerkt zu werden, daß wenn die Buße als Wirkung der Bekehrung bezeichnet wird, dies nur in dem Verständnis geschieht, daß unmittelbar mit der bekehrenden Wirksamkeit Gottes a n dem Sünder auch die Akte der Buße i n dem Sünder vorhanden sind.

LEHRSATZ II.

Die Bekehrung selbst ist nicht ein Akt, der sich durch längere Zeit hindurchzieht, sondern geschieht im Moment; aber die Vorbereitungen zu diesem Akte können auf einen Zeitraum von unterschiedlicher Länge sich erstrecken.

Anmerkung: — Die Bekehrung in strikter Fassung als der durch Gott gewirkte große Schritt aus dem Reich der Finsternis in das Reich des Lichts vollzieht sich im Moment. Doch ist gewiß, daß vor diesem Moment mancherlei auf denselben Hinzielendes an dem zu bekehrenden Sünder gewirkt wird. Wenn man nun diese vorbereitenden Wirkungen mitbegreift, so kann die Bekehrung auch als schrittweise sich vollziehende (*successiva*) bezeichnet werden. So führt es auch Quenstedt[1] aus: *Ipsa ex statu irae in statum gratiae translatio fit in instanti et in momento, cum impossibile sit, ut subjectum aliquod vel per momentum sit*

---

7 Quenstedt, *l. c., thes. V, p. 489.*

1 *Theol. did. pol., pars. III, cap. VII, sect. I, thes. XXII, nota I, p. 493.*

simul in statu irae et in statu gratiae, simul sub vita et sub morte. Conversio enim vel late sumitur, in quantum scil. comprehendit omnes motus a gratia Dei provenientes ad conversionem directos; vel stricte, quatenus notat ultimum tantum illum actum, videl. translationem ex statu irae in statum gratiae. Illo modo sumpta conversio habet actus suos praeparatorios, qui sunt successive. . . . . Haec ipsa vero translatio e morte in vitam, e statu irae in statum gratiae propriissime conversio est et dicitur, quam solus Deus operatur in instanti et momento, uti diximus.

Man muß sich also hüten, den Begriff der Sukzessivität auf die Bekehrung im strikten und wesentlichen Sinne anzuwenden und so lehren und predigen, als ob zu gegebener Zeit ein Mensch noch halb unbekehrt, halb aber schon bekehrt sein könne, als ob er von Tag zu Tag geistlich mehr und mehr belebt werde, bis er völlig belebt, lebendig und bekehrt ist. Das ist die grundverkehrte Durchbruchstheorie des Pietismus und des Methodismus, die völlig vom Synergismus durchseucht ist.

Da nun die innere Ursache, aus welcher Gott bekehrt, die Gnade ist, so lag es nahe, daß man das Gesetz der Sukzessivität auch auf die Gnade, die an sich immer dieselbe ist, übertrug und nach den verschiedenen Wirkungsweisen der Gnade auch von stufenweise verschiedener Gnade sprach. So schon Augustin.[2]

Gewöhnlich macht man den Hauptunterschied der *gratia assistens* und *inhabitans*. Die erstere wirkt von außen an dem Menschen; die letztere ist die Gnade, sofern sie in den Menschen eingeht und ihn mit ihren geistlichen Bewegungen bewohnt. Die *gratia assistens* unterscheidet man wieder als *gratia praeveniens, praeparans, excitans, operans* und *perficiens*.

So teilt Quenstedt die *gratia assistens* ein. Baier aber weicht davon ab. Ohne die Haupteinteilung von *gratia assistens* und *gratia inhabitans* zu haben, unterscheidet er[3] *gratia praeveniens, operans* und *cooperans*. Letztere wird sonst mit allem Recht und mit notwendigem Nachdruck auf den schon bekehrten und in der Heiligung begriffenen Menschen bezogen, denn allein bei dem bekehrten Menschen kann von Mitwirken aus den in der Bekeh-

---

2 *Cf. Chemnitii Loci, loc. VI, de libero arbitrio, cap. VI, p. 178 sq.*
3 *Compendium, pars III, cap. IV, § 37, p. 435.*

rung geschenkten Kräften die Rede sein.[4] Doch versteht Baier unter der *gratia cooperans* ersichtlich die *gratia perficiens* von Quenstedt. Allein einen synergistischen Anhauch hat, gelinde gesagt, freilich Baier und vor ihm Musäus.

1. Die erste der fünf Stufen der Gnade, die *gratia praeveniens*, beschreibt Quenstedt so:[5] *Est gratia incipiens seu praeveniens .... universalis divinae affectionis dispensatio, qua Spiritus Sanctus homini irregenito objectum salvificum mediante verbo, sive lecto, sive audito, proponit ac inidoneitatem et incapacitatem naturalem omnibus connatam aufert.* Er verweist auf Chemnitz:[6] *Quando ergo vocem evangelii legimus, audimus, meditamur, quando conscientia in lucta se sustentat verbo et habet desiderium fidei juxta dictum, Marc. 9, 24: Adjuva incredulitatem meam, non dubitemus Spiritum Sanctum nos praevenire sua gratia.* Die *gratia praeveniens* gründet sich auf 2. Kor. 3, 5; Phil. 1, 6; 1. Kor. 4, 7; Ps. 21, 4. Chemnitz[7] sagt auf Grund dieser Stellen: *Ex illis ergo scripturae sententiis Augustinus recte et vere statuit contra Pelagianos: Incipere non esse nostrum, nec ortum bonae voluntatis nostro conatu emergere, sed sanctam cogitationem, bonum propositum, cupiditatem seu desiderium boni (ita enim exordium describitur de Dogmatibus Ecclesiasticis, cap. 44) esse gratiam, donum et operationem Spiritus Sancti. Et hanc gratiam docendi causa vocat praevenientem.* Sie heißt also *gratia praeveniens*, weil sie früher ist als alles eigene freie Bestimmen.

2. Die *gratia praeparans* (auch *subsequens*) *est universalis divinae affectionis dispensatio, qua Spiritus Sanctus per verbum et naturalem et actualem, simplicem ac vincibilem hominis irregeniti repugnantiam spiritualibus prorsus contrariam inhibet ac refrenat, ne fiat affectata et morosa.*[8] Ein Beispiel des so durch die *gratia praeparans* gebrochenen natürlichen Widerstrebens ist Paulus (1. Tim. 1, 13; Apg. 9, 4). Die *affectata et morosa repugnantia* hat da Platz, wo das, was evident ist, was so überzeugend aus der Schrift bewiesen ist, daß man es nicht zu widerlegen

4 *Cf. Form. Conc., S. D., art. II, 61-62, p. 603.*
5 *L. c., thes. XXV, p. 494.*
6 *L. c., p. 178.*
7 *L. c., p. 179.*
8 Quenstedt, *l. c., thes. XXVI, p. 495.*

weiß, doch hartnäckig geleugnet wird. Chemnitz[9] sagt hierzu: *Hanc gratiam vocat Augustinus distinctionis et docendi causa praeparantem. A Domino enim praeparatur et mens et voluntas, ne repugnent Spiritui Sancto, sed assentiantur, obsequantur.*

Baier hat eine einfachere Darstellung und setzt die *gratia praeparans* als gleichbedeutend mit der *gratia praeveniens,* wie er sie faßt, nämlich als Einflößung des ersten heiligen Denkens und frommen Begehrens, sofern beides Geist und Willen gewissermaßen bereitet, das geistliche Gut zu ergreifen oder zu ferneren heiligen Bewegungen zu kommen. Baier bemerkt aber, daß andere zu der *gratia praeveniens* die *gratia praeparans* hinzukommen ließen als die Gnade, welche den Menschen allmählich bewege, der Berufung zu folgen. Der Sachverhalt ist aber dieser: Quenstedt bezieht die *gratia praeveniens* nur auf das Erkennen, die *gratia praeparans* dagegen auf den Willen:[10] *Homo itaque ante conversionem prorsus inidoneus est et incapax ad omnia spiritualia (1. Cor. 2,14). Praeveniens autem gratia illum ad adaequata conversionis media ducit eidemque adhuc spiritualiter mortuo verbum, quod potentiam convertendi in se habet (Rom. 1, 16), offert et naturalem incapacitatem et inidoneitatem, quoad spiritualia omnibus communem, aufert; hac vero ablata remanet adhuc in homine naturalis et actualis repugnantia, spiritualibus prorsus contraria, quae, ut inhibeatur et refrenetur, accedit gratia praeparans.* Baier dagegen faßt beides, Erkennen und Wollen, zusammen:[11] *Quo nomine intelligitur inspiratio primae cogitationis sanctae et pii desiderii a Deo.*

3. Die *gratia excitans* schafft unter Vermittlung des Worts in dem zu Bekehrenden eine äußerliche Kenntnis (*externa notitia*) des zu Glaubenden und historischen Beifall zum Evangelium, bringt auch ein allgemeines Vertrauen zu Gott und durch Vermittlung des Gesetzes einen gewissen Schmerz über die Sünde hervor. Synonyme der *gratia excitans* sind ziehende und anklopfende Gnade (*gratia trahens et pulsans*). Quenstedt,[12] welcher durch die *gratia excitans* eine *contritio et compunctio ob*

9 *L. c., p. 197.*
10 *L. c., thes. XXV, nota III, p. 495.*
11 *L. c., § 37, nota c, p. 435.*
12 *L. c., thes. XXVII.*

admissa peccata in appetitu sensitivo hervorbringen läßt, sieht den so gewirkten Sündenschmerz offenbar nur für einen oberflächlichen, sinnlichen, nicht aber für einen wahrhaft tief geistigen an.

4. Die *gratia operans* fördert recht eigentlich die auf voriger Stufe begonnene Bekehrung weiter. Sie ist nach Dannhauer[13] die, welche *praeter excitationem, assensum, desiderium, vires credendi, propositum conversionis efficit (Luc. 8, 13; 13, 17; Act. 13, 48; 2, 37), ac aperit cor (Act. 16, 14; 24, 25), emollit saxum (Ezech. 11, 19; 36, 26; 2. Cor. 3, 3).*

5. Die *gratia perficiens* ist nach Quenstedt[14] diejenige, *quae est universalis divinae affectionis dispensatio, qua Spiritus Sanctus mediante verbo agnitionem peccati, compunctionem cordis atque ipsum fidei actum in homine operatur, producit et perficit.*

In bezug auf die ganze Aufstellung ist zu sagen:

1. Die Intention, in welcher diese Aufstellung der verschiedenen Stufen der Gnade geschieht, ist bei den älteren Dogmatikern (Chemnitz) eine ganz andere als bei den späteren (Quenstedt und and.). Jene wollen damit dem Pelagianismus begegnen (vgl. oben Chemnitz zur *gratia praeveniens*), diese wollen den Prozeß der Bekehrung vorstellig machen, beziehungsweise dem Kalvinismus entgegentreten, was unter Umständen in irreführender Weise geschieht.[15]

2. Zwar sehen Dogmatiker wie Quenstedt die Bekehrung selbst nicht als eine sukzessive an, wollen also nicht von einem mehr oder minder bekehrten, graduell bekehrten Menschen reden; aber wenn man nicht manches von ihnen Aufgestellte[16] sehr *secundum quid* und *per inadaequatam denominationem* faßt, so haben wir Stücke der Bekehrung vor der Bekehrung selbst.

3. Die von den Dogmatikern aufgestellten Stufen stehen in Widerspruch miteinander. Quenstedt läßt auf der ersten Stufe die Unfähigkeit des Intellekts, auf der zweiten das Widersetzen

---

13 *Hodosophia, phaen. IX, tab. ad p. 856.*
14 *L. c., thes. XXIX, p. 497.*
15 Vgl. bei Quenstedt *effectus inevitabilis* der Schrift und Ähnliches.
16 Z. B. bei Quenstedt das durch die *gratia excitans* gewirkte Vertrauen, bei Dannhauer die durch die *gratia operans* gegebenen *vires credendi* und gar bei Baier die *sancta cogitatio* und das *pium desiderium* auf der Stufe der *gratia praeveniens* schon.

des Willens aufgehoben sein und beides durchs Wort (durch den bloßen Schall?). Auf der dritten Stufe, die doch einen Fortschritt bringen soll, kommt es dann erst zu einem äußerlichen Verständnis der Schrift, historischen Beifall usw. Welches war denn nun die Art und Weise, in welcher auf den vorhergehenden Stufen die Unfähigkeit und Widersetzlichkeit durchs Wort aufgehoben wurden? Die Art und Weise konnte doch nicht die sein, daß auf diesen Stufen das Wort physisch und zauberhaft auf den Menschen wirkte, sondern doch nur so, daß es, wenn auch noch so unvollkommen, sich dem menschlichen Verständnis durch Gottes Gnade eröffnete (denn die Wirkungen des Worts sind doch moralisch) und so durch beginnende Erkenntnis das natürliche Unvermögen aufhob. Es gibt nun einmal keine unmittelbaren Wirkungen der Gnade, sondern nur mittelbare durchs Wort, und wiederum gibt es keine anderen Wirkungen durchs Wort als im allgemeinen Sinne moralische, obgleich übernatürliche. Was also Quenstedt erst auf die dritte Stufe setzt, muß notwendig schon auf der ersten beginnen und ist nicht erst eine Frucht der ersten und zweiten Stufe.

4. Die *gratia perficiens,* welche also wirklich den Glauben erzeugt, kann nicht mehr von der *gratia inhabitans* als eine Stufe der *gratia assistens* unterschieden werden, denn in und mit der Verleihung des Glaubens wohnt auch der Heil. Geist als Gabe in dem Menschen.

Wir fassen unsere Erklärung über die Art und Weise der Bekehrung kurz dahin zusammen: Die Bekehrung strikte genommen als Begabung mit dem Glauben und Versetzung aus dem Elendsstand in den Gnadenstand geschieht im Moment. Diesem Moment gehen Wirkungen, die auf die Bekehrung abzielen, voran. Zu diesen Wirkungen gehört, 1) daß Gott durch sein Gesetz dem Menschen die Augen öffnet und ihm sein Verderben und seine Verdammlichkeit vorstellt, auch mit Schrecken vor Gottes Gericht und mit einer gewissen Betrübnis über seinen Sündenzustand erfüllt; daß Gott 2) auch den Menschen mit dem Evangelium bekannt macht und sogar zu einem gewissen natürlichen Wohlge-

fallen daran bringt, namentlich durch den Eindruck, den die Liebe Christi auch auf das natürliche Gemüt ausübt.

Von allen diesen Wirkungen, die voraufgehen, ist zu sagen:

1. In und mit diesen Wirkungen bekehrt Gott den Menschen noch nicht wirklich, denn das tut er erst mit Verleihung des wahren Glaubens, des seligmachenden Vertrauens auf Christum; aber Gott tut damit etwas auf die Bekehrung hin. So kann man streng genommen von dem Menschen, der über seine offenbar gewordenen Sünden erschrickt, nicht sagen, er sei in der Bekehrung begriffen; wohl aber kann man sagen, er sei einer, den Gott bekehren will.

2. Alles, was der wirklichen Bekehrung, d. i. der Verleihung des Glaubens, vorangeht, ist, sofern es der Geist Gottes tut, an sich wohl gut; aber, wenn man das noch nicht bekehrte Subjekt ansieht, ist es noch nichts Gutes. Es ist nicht etwas, was der Mensch aus innewohnender Kraft und innerlichem Drang wahrhaft selbsttätig verrichtet, denn solche Kraft, Drang und Selbsttätigkeit ist erst nach der Lebendigmachung vorhanden, die in der Bekehrung selbst als Verleihung des Glaubens geschieht. Es wäre daher inkorrekt, daß Quenstedt von einer in begriffner Bekehrung geschehenden Verleihung von Kräften, teils zur Erkenntnis der Sünden, teils zur seligmachenden Erkenntnis Christi, spricht, wenn dieses so verstanden sein soll, daß Gott bei seiner Tätigkeit zur Wirkung der Bekehrung erst eine im wahren Sinne geistliche Kraft zur Erkenntnis der Sünde und dann erst die Kraft des wahren Glaubens gibt. Denn so würden geistliche Lebenskräfte gesetzt vor dem Glauben, der nach der Schrift der Quell alles geistlichen Lebens ist. Ohne Glauben ist ja der Mensch noch immer tot (Joh. 6, 33. 35. 53). Es würde ja auch damit dem Gesetz, welches doch die der eigentlichen Bekehrung vorangehende Reue wirkt, die Kraft, lebendig zu machen, beigelegt, während es nur Kraft zu töten hat (2. Kor. 3, 6; Gal. 3, 21).

3. Die der eigentlichen Bekehrung vorangehenden, nur von außen her an dem Sünder gewirkten Bewegungen und Vorgänge, als Sündenerkenntnis, Erschrecken, selbst Traurigkeit, welche, weil sie der Bekehrung, wenn auch noch so notwendig, vorausgehen, weder ihrer Natur nach im wahren Sinne Äußerungen neuen Lebens, noch nach ihrem Werte etwas geistlich Gutes sind,

finden ihre Erfüllung in den wahrhaft geistlichen Vorgängen der Buße (*poenitentia*), welche sofort mit der Bekehrung als Tätigkeit Gottes (*conversio activa*) eintreten. Denn ein mit dem Glauben begabter und geistlich lebendiger Mensch, da er auch die Liebe hat, die aus dem Glauben kommt, kann auch eine wahrhaft geistliche Reue und göttliche Traurigkeit über die Sünde haben, wie er auch nun mit wahrhaft gottgewirktem Vertrauen die Erlösung in Christo ergreift.

In dem, was über den *terminus a quo* und den *terminus ad quem* der Bekehrung gesagt ist, liegt schon, daß die Bekehrung zur Seligkeit notwendig ist. Dieses spricht die Schrift auch dadurch aus, daß sie sagt, der Mensch habe vor der Bekehrung keine Gnade noch Erbarmen bei Gott (Jes. 55. 7; 2. Chron. 15, 4), keine Vergebung (Matth. 13, 15; Joh. 12, 40), keine Hilfe (Matth. 13, 15), vielmehr Strafe (Ps. 7, 13) und Tod zu gewärtigen (Hes. 33, 11. 14; Jak. 5, 20; Luk. 13, 3. 5). Den Bekehrten aber ist Gott gnädig (2. Chron. 15, 4), erzeigt ihnen Erbarmen (Jes. 55, 7), Verschonung (Ps. 7, 13) und Hilfe (Joh. 12, 40). Sie erhalten Vergebung (Jes. 55, 7; Mark. 4, 12; Apg. 3, 19), Erlösung vom Tode (Jak. 5, 20) und ewiges Leben (Hes. 33, 11). Die Bekehrung hat hiernach zu ihrem letzten Zweck, daß der Mensch Gnade, Vergebung, Leben und Seligkeit erlangt (Hes. 18, 32; 2. Chron. 15, 4; Jes. 55, 7; Mark. 4, 12). Aber dieses ist der letzte Zweck nur beziehungsweise (*finis ultimus secundum quid*); schlechtweg also ist der letzte Zweck (*finis ultimus simpliciter*), wie überall, so auch hier, Gottes Ehre (Eph. 1, 6).

Die Dogmatiker unterscheiden von dem *finis ultimus* noch den *proximus* oder *formalis*, und dies ist die *conversio intransitiva, passiva* oder die Buße. Und so mit Recht, denn allerdings sagt die Schrift, daß Gott den Menschen bekehre, daß er Buße tue (Jer, 31, 18. 19), setzt also als nächsten wesentlichen Zweck der bekehrenden Tätigkeit Gottes das sich Bekehren, oder die Buße.

Es ist schon zuvor bemerkt, daß unsere Dogmatiker die Bekehrung bald enger, bald weiter fassen. So wird in der Konk.-Form.[17] die Heiligung mit in die Bekehrung einbegriffen. So geschieht es auch von Chemnitz:[18] *Longe enim aliud est, ...*

17 *S. D., art. II, 70, p. 605.*
18 *Examen, loc. VII, de libero arbitrio, p. 117.*

und:[19] *Exagitant etiam illud, quod Lutherus dicit, hominem ad regenerationem, renovationem, seu conversionem habere se mere passive.*

Neben diesem Unterschied von *conversio late et stricte sumpta* machen die Dogmatiker noch den weiteren Unterschied:[20] *Ratione subjectorum spectata conversio alia prima et infidelium seu non renatorum est (Ps. 22, 28; Act. 9, 35; 11, 21; 14, 15: 26. 18; 1. Thess. 1, 9), alia continuata seu renatorum stantium (Jer. 31, 18, 19; Thren. 5, 21; Ps. 51, 15) alia reiterata seu reassumpta, et renatorum lapsorum ac vicissim ad saniorem mentem redeuntium est (Deut. 30, 2; Jer. 3, 7. 12, 13; Ezech. 18. 30, 32; Joel 2, 12, 13; Matth. 13, 15; Marc. 4, 2; Joh. 12, 25).* Wenn ohne nähere Bezeichnung in der Dogmatik von der Bekehrung gehandelt wird, so ist die *conversio prima* verstanden. Manche Dogmatiker unterscheiden nur *conversio prima* und *secunda.* Unter letzterer Bezeichnung verstehen sie die *reiterata.*

Falsch fassen die Kalvinisten den Unterschied zwischen *conversio prima* und *secunda,* da sie unter letzterer die *continuata* verstehen. Da sie einen völligen Fall eines Erwählten, so daß er einmal völlig aus der Gnade fiele, nicht kennen, so kennen sie natürlich auch keine wirkliche *conversio reiterata.*

In bezug auf die Wiederholung der Bekehrung bringt Calov eine nicht ganz annehmbare Erklärung. Er sagt:[21] *Non quaeritur de conversione secunda, quam vocant, in qua homo, quia renatus est (erat), etsi prolapsus in peccatum mortale gratia divina exciderit, nonnullas tum intellectus, tum voluntatis adhuc vires habet, e regenerationis sacramento reliquas, adeoque nonnihil cooperari quin possit, ut a peccato iterum resurgat et e laqueis diaboli expediatur, verbi praeconium et precum officium non negligens, dubium nullum est, nec id a nobis penitus negatur.* Dazu ist zu sagen: Wenn ein wiedergeborener Mensch wirklich aus der Gnade fällt, so ist er geistlich wieder tot und von dem Menschen, der noch nie wiedergeboren war, nicht unterschieden. Er ist wieder verfinstert, so daß er auch die etwa gebliebenen historischen Kenntnisse der Lehre nicht heilsam gebrauchen kann und will, sondern sein Wille ist wieder gegen Gott gerichtet. Bei wirkli-

19 *L. c., p. 125.*
20 Quenstedt, *l. c., thes. III, p. 488.*
21 *Systema, tom. X, cap. IV, qu. I, p. 15.*

chem Fall aus der Gnade hat also der Mensch nicht *nonnullas vires* geistlicher Art zurückbehalten; er kann auch nicht *cooperari*. Vielmehr, wenn er gebliebene Kenntnisse heilsam gebraucht, so ist dieses schon wieder Werk des bekehrenden Heil. Geistes, ebenso wie dann, wenn er den Willen, sich wieder zu bekehren, hat. Nähere Erweisung dieser Wahrheit wird im nächsten Lehrsatz gebracht werden.

LEHRSATZ III:

Wie die Ursache, dass Gott einen Menschen bekehrt, allein seine Gnade und Christi Verdienst, nicht aber irgendein Verdienst des Menschen ist, so ist die Bekehrung selbst einzig und allein Werk des Heil. Geistes und vollzieht sich ohne Zutun des zu bekehrenden Menschen, der vielmehr in der Bekehrung sich gänzlich passiv verhält.

Anmerkung: — Als Ursachen, die Gott bewegen, einen Menschen zu bekehren, nennt die Schrift einmal die in Gott liegende Barmherzigkeit und dann das außer Gott liegende Verdienst Christi (Eph. 2, 4. 5. 7; 1. Kor. 1, 4.)

Das Mittel der Bekehrung ist nach der Schrift das Wort, einschließend Gesetz und Evangelium, doch so, daß nicht das erstere mit, sondern das letztere allein die eigentliche bekehrende und seligmachende Kraft hat (1. Kor. 1, 21; Röm. 1, 16). Baier erwähnt als Mittel zur Bekehrung auch das Kreuz; bezeichnet es aber nur als indirektes Mittel, sofern es zum fleißigen Gebrauch des Wortes treibe (Jes. 28, 19).

Daß Gott allein bekehrt, lehrt die Schrift, indem sie einerseits dies in direkten Sprüchen aussagt (Jer. 31, 18; Klagel. 5, 21), anderseits dies kund gibt in indirekten Sprüchen, nämlich einmal solchen, die da sagen, daß Gott alles wegnimmt, was die Bekehrung hindert, und dagegen alles gibt, was zur Bekehrung führt. Gott neigt das Herz zu seinem Wort (Ps. 119, 36), gibt das Verständnis seines Worts (Ps. 119, 34), gibt Augen zu sehen und Ohren zu hören (5. Mos. 29, 4), gibt Buße, daß wir die Wahrheit erkennen (2. Tim. 2, 25), gibt das Verständnis der Geheimnisse seines Reichs (Luk. 8, 10), tut die Augen auf zur Bekehrung (Apg. 26, 18), öffnet das Herz und gibt Aufmerken auf sein Wort (Apg. 16, 14), gibt Tüchtigkeit, etwas Gutes zu denken (2. Kor. 3, 5), gibt gutes Wollen und Vollbringen (Phil. 2, 13). Zum an-

dern gibt dies die Schrift kund in solchen Sprüchen, welche bezeugen, daß der natürliche Mensch vor der Bekehrung geistlich tot ist (Kol. 2, 13; Eph. 2, 5), weder Geistliches erkennt (1. Kor. 2, 14; Eph. 4, 18; 5, 8), noch Gutes wollen kann (1. Mos. 6, 5; Röm. 3, 11; 8, 6. 7), also auch nicht das Geringste zu seiner Bekehrung tun kann. Der Mensch ist also in der Bekehrung nur der Gegenstand, auf welchen Gott wirkt; er verhält sich, wie es die Dogmatiker ausdrücken, in der Bekehrung *mere passive.*

In der Antithese stehen hier Pelagianer, Semipelagianer, Papisten, Sozinianer, Anabaptisten, Arminianer, Synergisten des 16. und 17. Jahrhunderts, Rationalisten, heutige Sekten: Baptisten, Methodisten, und fast durchweg die neueren Theologen.

Die groben Pelagianer schreiben dem Menschen alle Kräfte zur Bekehrung als natürlich innewohnende zu. Pelagius[1] erklärt: *In omnibus (Christianis, Judaeis et Gentilibus) est liberum arbitrium aequaliter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratia. . . . . Illi (Judaei et Gentiles) ideo judicandi atque damnandi sunt, quia, cum habeant liberum arbitrium, per quod ad fidem venire possent et Dei gratiam promereri, male utuntur libertate concessa.*

Die feineren Pelagianer, die Semipelagianer (Massilienser), halten eine gewisse göttliche Mitteilung zur Bekehrung nötig. Sie (Joh. Cassianus u. and.) erklären, daß der Mensch wohl geistlich krank, aber nicht geistlich tot sei; er könne sich zwar selbst nicht helfen, aber doch die Hilfe des Arztes verlangen (also seinen Schaden und Notwendigkeit der Heilung desselben einsehen); er könne daher wohl einen Anfang, der freilich nur schwach sei, zur Bekehrung mit seinen natürlichen Kräften machen, aber zur wirklichen Bekehrung komme es nur durch Gottes Mitwirkung. Bei ihnen heißt es nach Augustin: *Ex nobis est fidei coeptum, ex Deo fidei supplementum.* Cassianus erklärt:[2] *Non amisse humanum genus post praevaricationem scientiam boni, apostoli sententia (Rom. 2, 14) evidentissime declaratur . . . . Dominus, ut*

---

[1] *Ad Innocentium,* siehe Münscher, Lehrbuch d. christl. Dogmengeschichte, I, S. 387.

[2] *Collationes patrum Sceticorum XXIV —— Collationes,* Gespräche, die Cassianus (ca. 360 — ca. 435) und sein Freund Germanus während ihres Aufenthaltes in den orientalischen Mönchssiedelungen mit den gelehrten unter den dortigen Mönchen gehabt; Zitat bei Münscher, a. a. O., S. 412 f.

possibilitatem boni eis inesse designaret, increpat Pharisaeos. Quid autem, inquit (Luc. 12, 57), etiam ex vobis ipsis non judicatis, quod bonum est? . . . . . Dubitari ergo non potest, inesse quidem omnia animae naturaliter virtutum semina beneficio creatoris inserta, sed nisi haec opitulatione Dei fuerint excitata, ad incrementum perfectionis non potuerunt pervenire. . . . . Manet in homine semper liberum arbitrium, quod gratiam Dei possit vel negligere vel amare. . . . . Ut autem evidentius clareat etiam per naturae bonum, quod beneficio creatoris indultum est, nonnunquam bonarum voluntatum prodire principia, quae tamen, nisi a Domino dirigantur, ad consummationem virtutum pervenire non possunt. Apostolus est testis dicens (Rom. 7, 18): Velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio.

Die Papisten folgen den Semipelagianern und stehen ganz in deren feinerem Pelagianismus, wiewohl sie denselben oft genug mit Worten verwerfen.[3] Man kann höchstens sagen, daß die Papisten nicht auch das von den Semipelagianern aufgenommen haben, daß *nonnunquam* der Mensch selbsttätig und aus eigener Kraft das Werk der Bekehrung beginne, und daß erst nachgehends der Heil. Geist mit seiner Hilfe hinzukomme, sondern daß sie nur dies aufgenommen, daß in dem Menschen noch geistlich gute Kräfte liegen, mit denen er zur Bekehrung mitwirkt, sobald die Gnade ihn antreibt und unterstützt. Zur Charakterisierung des papistischen Pelagianismus genügt ein Satz aus dem Tridentinum:[4] *Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet; . . . . anathema sit.*[5]

Die Sozinianer kennen keine Erbsünde und daher auch keine Bekehrung, sondern nur tägliche Lebensbesserung aus eigener Kraft. Sie nennen dieselbe allerdings Bekehrung und erklären: *Omne momentum gratiae divinae in hominis conversione terminat denunciatione evangelii, in quo Deus hominibus sua promissa offert, si resipiscere et renovari velint.*[6] Sie sprechen wohl auch davon, daß Gott und dem Heil. Geist die Bekehrung zuzuschreiben

3 *Cf. Apologia Conf. Aug., art. IV, p. 90. 19; art. XIX, p. 218. 68.*
4 *Sessio VI, can. IV, p. 43.*
5 Vgl. Chemnitz, *Examen, de libero arbitrio, p. 113.*
6 Ostorodt, *Instit., cap. 34, v. Quenst., l. c., pars III, cap. VII, sect. II, qu. I, antithes. IV, p. 503.*

sei; aber sie meinen damit nicht eine übernatürliche Wirkung des Geistes am Menschen durchs Wort, sondern nur die äußerliche Predigt des Worts, welche sie in ihren Wirkungen als rein moralisch wirkend darstellen, d. h. nur als wirkend durch Lehren, Unterrichten, Beweisen, Überzeugen, wie eben jede andere menschliche Schrift wirkt. Den Anfang der Bekehrung macht der Mensch allein und muß ihn auch machen; aber nachher hilft Gott, indem er ihm den Heil. Geist gibt, der ihm die evangelischen Verheißungen besiegelt. So heißt es im Rakauer Katechismus:[7] *Estne id (liberum arbitrium) situm in nostra potestate, ut ad eum modum Deo obtemperemus? Prorsus.—Auxilium*[8] *divinum istud duplex est, interius et exterius.—Quod*[9] *vero exterius est? Sunt promissa et minae, quorum tamen promissa vim habent longe majorem.—Quod*[10] *autem interius? Id nimirum, cum Deus in cordibus eorum, qui ipsi obediunt, quod promisit, obsignat.—Nihilominus*[11] *tamen eae vires* (nämlich die natürlichen, allen Menschen gemeinschaftlichen) *non ita prorsus exiguae sunt, ut homo, si vim sibi facere velit, divino auxilio accedente non possit voluntati divinae obsecundare.* Völkel[12] erklärt: *Divinitus (Ebr. III, 7, 8, 12; Joh. VII, 17) admonemur et in probitatis studium incitamur, ut totos nos ad Dei obsequium accomodare velimus. Ut autem haec hortatio supervacanea foret, si voluntas nostra aut virtutis studio, aut sceleris turpitudine ita alligata esset, ut necessario vel ad justitiae cultum nos impelleret, vel ad impuritatis amorem raperet.* Und Schmalz:[13] *Certum est, Spiritum Sanctum nihil operari in eo, qui se aptum et obsequentem non praebet. Unde constat, voluntatem liberam, licet non sit causa conversionis prima et potissima, tamen talem causam esse, sine qua nulla unquam futura sit conversio.*

Die Arminianer stehen den Sozinianern nahe, wenigstens lehren sie auch eine Mitwirkung des Menschen bei der Bekehrung.

---

7 *Qu. 422, p. 864.*
8 *L. c., qu. 428, p. 904.*
9 *L. c., qu. 429, p. 904.*
10 *L. c., qu. 430, p. 905.*
11 *L. c., qu. 427, p. 900.*
12 *De vera religione, lib. IV, cap. I, v. Scherzeri Collegium Anti-Socinianum, disp LXXV, p. 611.*
13 *Disp. VIII c. Franz, v. Scherzeri Coll. Anti-Soc., l. c., p. 612.*

Limborch:[14] *Dices: Ergo gratia non est primaria causa salutis? Resp: Non est solitaria, sed tamen primaria; ipsa enim liberi arbitrii cooperatio est a gratia tamquam primaria causa; nisi enim a praeveniente gratia liberum arbitrium excitatum esset, gratia cooperari non posset.* Also nicht einer Lebendigmachung und Ausrüstung mit geistlichen zuvor nicht vorhandenen Kräften bedarf es, sondern nur einer Anregung und Stärkung einer schon im Menschen vorhandenen und also mitwirkenden Kraft. — Ganz wie die Sozinianer stehen die vulgären Rationalisten; vgl. Bretschneider.[15]

Die Synergisten in der lutherischen Kirche gingen von Melanchthon aus, der anfänglich und so auch in der ersten Ausgabe seiner *Loci* Luther beistimmt, aber dann in den späteren Ausgaben derselben eine gewisse Mitwirkung des Menschen bei der Bekehrung setzt:[16] *Ab hoc errore (sc. Manichaeorum) mentes abducendae sunt et docendae, agere aliquid liberum arbitrium..... Ideo veteres aliqui sic dixerunt: Liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam, id est, audit promissionem et assentiri conatur et abjicit peccata contra conscientiam. Talia non fiunt in diabolis. Discrimen igitur inter diabolos et genus humanum consideretur. Fient autem haec illustriora considerata promissione. Cum promissio sit universalis, nec sint in Deo contradictoriae voluntates, necesse est in nobis esse aliquam discriminis causam, cur Saul abjiciatur, David recipiatur, id est, necesse est aliquam esse actionem dissimilem in his duobus.* Die Nachfolger Melanchthons verfielen freilich in gröberen Pelagianismus. So Victorin Strigel.[17] In der Disputation mit Flacius am 2. Aug. 1560 erklärte er:[18] *Tantum adhuc homini virium naturalium ante regenerationem reliquum est, ut aliquo modo se ad gratiam praeparare, eam sibi applicare et promissionibus divinis assentiri, languide tamen, possit.* Er setzt auch ganz ausdrücklich, Melanchthon folgend, drei Ursachen der Bekehrung:[19] *Concur-*

---

14 *Theol. christ., lib. IV, cap. XIV, § 21;* bei Hagenbach, Dogmengeschichte, S. 578.

15 Handbuch d. Dogmatik, B. II, § 184. 185, S. 538 ff.

16 *Loci, loc. IV, p. 25.*

17 V. Strigel, Schüler Melanchthons, geb. 1524, Prof. in Jena, Leipzig und Heidelberg, gest. 1569.

18 *V. Quenst. l. c., pars II, cap. III, sect. II, qu. II, antithes. IX, p. 189.*

19 *Propositio V* bei der Disputation, siehe Münscher, a. a. O., B. 2, 2, S. 434.

runt igitur in conversione haec tria: Spiritus Sanctus . . . . . et ipsa vox Dei cogitata et voluntas hominis.

So stehen auch die späteren Synergisten wie Hornejus, Dreier und Latermann. Ihre Stellung kennzeichnet die Erklärung Dreiers in der „Erörterung":[20] „Es ist wohl in acht zu nehmen, daß wir mitwirken können und sollen, nicht nur, wenn der Heil. Geist die Bekehrung schon vollendet hat, sondern wenn er die Wiedergeburt und Erneuerung nur angefangen hat." Ebenso spricht sich Calixt aus:[21] *Quatenus movetur et excitatur (lib. arbitrium), ita sane se habet mere passive. Postquam vero motum et excitatum est, in virtute moventis et excitantis gratiae cum audito et percepto evangelio divinitus datae operatur.* Die hier von Calixt gebrauchte Ausflucht, den Pelagianismus zu verdecken, finden wir bei Latermann in dieser Fassung:[22] *Hominem cooperari gratiae divinae in conversione per vires a Deo concessas.*

Die neueren Theologen sind zumeist Synergisten; vielfach sind sie es deshalb, weil sie meinen, nur so dem kalvinistischen Prädestinatianismus entgehen zu können. Sie suchen aber noch geflissentlicher als die älteren Synergisten ihren Synergismus und Pelagianismus zu verdecken.

Die gangbarsten Beweise der Gegner, mit denen sie den Pelagianismus und Synergismus zu stützen suchen, sind diese:

1. Die göttlichen Ermahnungen zur Buße beweisen, daß die Menschen zur Bekehrung mitwirken können. — Kromayer[23] nennt es: *Argumentum primum et palmarium Pontificiorum.* Man schließt papistischerseits so: Wenn der Mensch nicht zur Bekehrung mitwirken kann, so hat es auch keinen Sinn, daß Gott ihn ermahnt, daß er sich bekehren soll. Allein, diese Ermahnungen sagen zunächst nur, was Gott fordert. Sodann sind sie nicht *legaliter,* sondern *evangelice* zu fassen. Und endlich sagt ja die Schrift deutlich, daß Gott uns bekehren müsse (Jer. 31, 18).

2. Nach 1. Kor. 3, 9 sind die Menschen συνεργοί,

---

20 S. 647, siehe Quenstedt, a. a. O., *antithes. X, p. 190.*
21 Zitat bei Calov, *Systema, tom. X, p. 36.*
22 Bei Calov, *l. c., p. 38.*
23 *Theol. pos. polem., art. IX, th. II, p. 541.*

Mitarbeiter Gottes. — Antwort: Die Stelle handelt nicht von der Bekehrung, sondern vom Predigtamt. Wollte man aber dennoch Lehre über Bekehrung daraus nehmen, so wäre wenigstens zu bedenken, daß Paulus nicht von Unbekehrten, sondern Bekehrten redet.

3. Die vielen Stellen, welche aussagen, daß derselig wird, der sich bekehrt, Christo die Tür auftut usw. (Off. 3, 20. u. and.). Solche Stellen setzen voraus, sagt man, daß der Mensch aus eigener Kraft den Anfang der Bekehrung machen und zu derselben mitwirken kann. — Antwort: Das ist aber eine einfache *petitio principii*. Überdies weist Luther in *De servo arbitrio* darauf hin, daß wenn die Schriftstellen unter Punkt 1. und 3. für den Synergismus gebraucht würden, aus denselben folgen würde, daß der Mensch die Bekehrung nicht nur anfange, nicht nur zu derselben mitwirke, sondern sie allein aus eigener Kraft ganz wirken könne.

Der schriftgemäße Satz der rechtgläubigen Theologie gegen allen Pelagianismus und Synergismus lautet: *Homo in conversione mere passive se habet.* Joh. Adam Osiander sagt:[24] *Excipit Hornejus distinguendo inter primum initium conversionis et ejus progressum . . . . . Respondeo: Hominem non tantum in initio conversionis, sed etiam in progressu adhuc esse mortuum, quia gratia divina etiam in progressu hominem saltem praeparat, ita ut non cooperetur, sed passive disponatur ad majores gratiae motus successive suscipiendos.*

Der Mensch wirkt in keiner Weise mit vor vollendeter Bekehrung. Erst mit derselben ist er geistlich lebendig. Vorher ist er tot, wie sollte er da wirken können. Sobald vor der vollendeten Bekehrung der menschliche Wille irgendwie, und würde es auch als mit schon verliehenen Kräften geschehend gesetzt, zur Bekehrung mitwirkt, so ist die Bekehrung nicht mehr Gottes Werk allein, und die dies lehrenden Sprüche fallen dahin. Der Satz, daß der menschliche Wille, nachdem er durch die Gnade angeregt ist, kraft dieser Anregung selbst zur Bekehrung mitwirkt, ist ein Widerspruch in sich selbst. Denn da Mitwirken ein geistliches Werk ist, und solches allein von dem schon bekehrten und lebendig gemachten Menschen erwartet werden kann, so schreibt man

---

24 *Colleg. theol., pars IV, p. 333 sq.*

dem nicht wiedergeborenen Menschen schon das zu, was er erst durch die Bekehrung erlangt. Dies führt sehr einleuchtend Calov[25] aus: *Sane, ubi adhuc inchoatur tantum conversio, ibi subjectum adhuc convertendum et regenerandum est, nondum vero jam conversum et renatum. Unde liquet, ante absolutam conversionem homini tribui bonos motus, sanctam cogitationem, pium desiderium, conatus bonos, tendentes in objecta spiritualia ut acquirenda, luctam item Spiritus adversus carnem etc., etiam* συνέργειαν *vel cooperationem ad actiones spirituales, ad minimum per vires gratia praeveniente excitatas, ut per easdem cooperari homo possit ad perficiendam sui ipsiusmet conversionem.*

Calov schreibt so gegen J. Musäus, welcher sagt:[26] *In homine jam sub gratia convertente constituto, in quo Spiritus Sanctus conversionem per verbum praedicatum et auditu perceptum inchoavit, dari bonos motus, pium desiderium, sanctas cogitationes.* Diese Ausdrucksweise des Musäus ist bedenklich und gegen das Vorbild der gesunden Worte verstoßend. Die meisten Theologen lehnten sie auch ab; doch hatte Musäus auch Nachfolger unter sonst anerkannten Theologen. So W. Baier. Dieser erklärt:[27] *Homo autem in initio conversionis mere passive se habere recte dicitur, licet in progressu conversionis per acceptas jam ante novas vires active se habeat.* Auch Kromayer gebraucht diese Redeweise des Musäus, aber schon mit vorsichtiger Verwahrung:[28] *Homo ad sui conversionem nihil potest conferre, sed in conversionis initio se mere habet passive; in progressu vero gratiae divinae incipit cooperari, non collateraliter, sed subordinate.* Wird nämlich mit dem *subordinate* Ernst gemacht, so ist es nichts anders als das *mere passive se habere,* was ja die *conditio sine qua non* der Bekehrung ist.

Nun sucht Baier[29] auch Chemnitz als seinen Gewährsmann anzuführen. Allerdings sagt nun Chemnitz:[30] *Quando vero*

---

25 *Systema, tom. X, art. I, cap. IV, qu. V, p. 145.*

26 Der Jenaischen Theologen ausführliche Erklärung über 93 vermeinte Religionsfragen und Kontroversien — auf Veranlassung einer verleumderischen Charteke — gestellet von Joh. Musäus (Calov zitiert ihn seiner vermittelnden Haltung wegen unter dem Titel *Dn. Mediator*). Jena, 1677. S. 430.

27 *Compendium, pars III, cap. IV, § 38, p. 436.*

28 *L. c., p. 536.*

29 *L. c., nota b.*

30 *Examen, l. c., p. 121.*

scintilla aliqua illius efficaciae per Spiritum in nobis accensa est, tunc aliquid agit in spiritualibus rebus et mens et voluntas in homine. Und ferner sagt er:[31] *Longe enim aliud est, loqui de viribus seu facultatibus mentis, voluntatis et cordis hominis ante conversionem, priusquam coeperit per Spiritum Sanctum sanari et renovari, et aliud est quando jam coepit sanari et renovari. Tunc enim* (im letzteren Fall) *ex donatione et operatione Spiritus Sancti adsunt et sequuntur novi motus in mente, voluntate et corde.* Hieran anschließend braucht er dann die für Musäus günstige Wendung: *Ipsa etiam sanatio et renovatio non est talis mutatio, quae uno momento statim absolvatur et perficiatur, sed habet sua initia et certos progressus, quibus in magna infirmitate crescit, augetur et conservatur; non autem ita, sicut lilia agri crescunt, quae non laborant nec curant, sed in exercitiis poenitentiae, fidei et obedientiae, quaerendo, petendo, pulsando, conando, lactando etc. initia donorum spiritualium retinentur, crescunt et augentur.*[32] Man darf aber nicht übersehen, daß Chemnitz an diesen Stellen nicht streng und ausschließlich die Bekehrung im Auge hat.[33] Zum andern aber verwahrt er auch seine Aussagen über das Wirken des Menschen selbst in der Bekehrung nach den ersten Anreizungen des Heil. Geistes gegen allen synergistischen Mißverstand, indem er sagt:[34] *Non est dubium, quando verbo lecto, audito, et cogitato homo concipit propositum, desiderium, conatum applicationis, quando luctatur cum securitate, diffidentia et contumacia etc. has esse veras effectiones et operationes Spiritus Sancti.* Es ist klar, daß Chemnitz in obigen und andern von Baier angezogenen Stellen nur sagt, daß die bekehrende Gnade Gottes vom ersten Augenblick des Bekehrungswerkes an in dem Menschen allerdings gewisse Bewegungen hervorbringt, in welchen Geist und Wille sich betätigen; aber Chemnitz sagt nicht, daß der Mensch nach den ersten Anfängen der Bekehrung durch die Gnade sich so aktiv verhalte, daß er gleichsam durch Gebrauch der ersten Anregungen des Geistes dazu mitwirke, daß es

31 *L. c., p. 117.*

32 Solche Stellen von Chemnitz verwendet auch Luthardt in seinem Kompendium, § 61, als Beweis, daß Chemnitz ein Mitwirken des Menschen nach vom Hl. Geist begonnener Bekehrung lehre; vgl. ältere Ausgaben des Kompendiums mit der neunten in diesem Punkt.

33 *Cf. Quenst., l. c., pars III, cap. VII, sect. II, qu. I, obj. dial. XII, p. 505.*

34 *L. c., p. 117.*

von den ersten Anfängen der Bekehrung zur Vollendung derselben kommt.

Etwa so den Gang der Bekehrung darzustellen, ist verkehrt. Greifen wir, um dies zu sehen, ein Stück heraus. Die bekehrende Gnade hat in dem toten Sünder das erste schwache Begehren gewirkt, daß es mit ihm möchte anders werden. Dies Begehren nun ist gewiß eine Aktivität des Menschen und zwar eine von dem Heil. Geist gewirkte. Wie kommt nun der weitere Fortschritt zustande? Etwa so, daß nun der schwach begehrende Mensch dies geschenkte schwache Begehren redlich braucht und übt, damit es stärker werde? Da müßte ja bereits eine über das schwache Begehren hinausgehende, disponierende und regierende Kraft in ihm sein. So die Sache ansehen ist Pelagianismus und Synergismus. Der Vorgang vollzieht sich vielmehr so: Hat der Geist dem Menschen das erste schwache Begehren gegeben, so begehrt er und verhält sich insofern aktiv; aber diese Aktivität tut nichts dazu, daß das Begehren stärker werde und der Prozeß der Bekehrung vorangehe, sondern jedes stärkere Begehren, überhaupt jeden Fortschritt gibt Gott, und der Mensch verhält sich allein empfangend oder *mere passive*.

Vortrefflich spricht sich über diesen Punkt Joh. Adam Osiander aus:[35] *Gratia praeveniens non tribuit homini vim agendi vel cooperandi in conversione, sed aptitudinem passivam, qua, repressa repugnantia naturae corruptae, jam ulterioris gratiae capax fiat, donec conversio absolvatur. Ad quemlibet enim motum gratiae divinae homo sese habet passive; ex quo patet, quod recipiens hunc motum non possit cooperari vi illius ad alium consequendum, neque cooperetur, sed post illum alium motum recipiat et sese ad tertium motum habeat passive omnesque singulos antecedentes fidei, quousque conversio non est absoluta.* Ebenso vortrefflich ist die Darlegung dieses Punktes von Dorsche[36] im *Judicium Argentoratense in causa Latermanni*.[37]

Daß unsere Bekenntnisschriften alles synergistische Kooperieren des Menschen zur Bekehrung verwerfen, ist klar aus einer

[35] *L. c., p. 337.*

[36] Joh. Georg Dorsche, geb. in Straßburg 1597, Prof. ebendaselbst und in Rostock, gest. 1659. Tapferer Streiter gegen Reformierte und Calixtiner vom streng lutherischen Standpunkte aus.

[37] Siehe Quenstedt, *l. c., pars III, cap. VII, sect. II, qu. II, ecthes. VIII, p. 509.*

Reihe von Stellen aus der Konk.-Formel.[38] Namentlich unmißverständlich ist in der zuletzt angegebenen Stelle das Urteil über die scholastische und papistische Redensart: *Hominis voluntas in conversione non est otiosa, sed agit aliquid.* Da heißt es: *Quia dicta illa pro confirmando naturali libero arbitrio in conversione hominis contra doctrinam gratiae Dei introducta sunt, ex proposita declaratione manifeste apparet formae sanorum verborum ea non esse analoga, sed cum illa pugnare, et iccirco, cum de conversione ad Deum agitur, merito vitanda esse.* Die zugunsten des Synergismus gedeuteten Stellen der S. D. legt Calov so zurecht:[39] *Quod vero Formula Concordiae opere renovationis in nobis inchoata designat, id alii conversionem primam appellant; neque dubium est, ideo inchoatam dici, quia per totam vitam continuari debet, siquidem in hac infirmitate tantum inchoctur renovatio, in altera vita demum consummanda. Novae vires in nobis inchoari dicuntur, quia illae subinde perficiendae sunt. Non negatur autem, post conversionem demum hominem esse* συνεργόν, *aut asseritur, ante ipsam conversionem hominem* συνεργόν *esse et cooperari ad sui ipsius conversionem. Tale quid nuspiam docet Formula Concordiae, quemadmodum Synergistae novi hic contendunt.* Kurz: Insofern kann das *inchoari* und Ähnliches auf die Bekehrung angewendet werden, als die Bekehrung, wo sie wirklich in ihrer Vollendung geschehen ist, auch der Anfang neuen Lebens ist; und versteht man den Anfang so, dann ist es nicht falsch zu sagen, daß nach geschehenem Anfang der Mensch mitwirke. Der Satz ist richtig, wenn unter Anfang die vollendete Bekehrung verstanden wird; er ist aber falsch, wenn er vom Anfang der Bekehrung selbst verstanden wird. Es ist also Calov mit seinem Urteil über Musäus und Baier ganz im Recht. Es wird auch Chemnitz umsoweniger als ein in diesem Stücke mit Baier und Musäus stimmender Theologe angegeben werden können, da er ja einer der Verfasser der Konk.-Formel ist. Daß nach geschehener Bekehrung der Mensch mitwirke, sagt die Konk.-Formel in *S. D., art. II, p. 609, 88.*

Doch auch dies, daß der Mensch in der Bekehrung sich passiv verhalte, kann synergistisch gefaßt werden, wenn man es nämlich so versteht, daß der

38 *S. D., art. II, 44, p. 598; 77, p. 606; 86. 87, p, 608 sq.*
39 *Systema, tom. X, art. I, cap. IV, qu. II, p. 114.*

Mensch aus eigener Kraft und Entschließung sich vornimmt, die Bekehrung, die er allerdings nicht selbst wirken kann, wenigstens an sich geschehen zu lassen.[40] Calov erklärt deutlich, daß das sich passiv Verhalten nicht dem Menschen dürfe zugeschrieben werden:[41] *Tametsi illam non-resistentiam etiam operari in nobis oporteat Spiritum S., quum hominis natura ob congenitam pravam concupiscentiam per se Spiritui Sancto repugnet, nec possit non repugnare, Rom. VIII, 7.* Röm. 8, 7 sagt, daß die fleischliche Gesinnung Feindschaft wider Gott ist und es nicht vermag, dem Gesetz untertan zu sein. Vermag dies der natürliche Mensch nicht, so vermag er noch viel weniger, sich von Natur auch gegen das Evangelium anders als renitent zu verhalten. Es kann also nicht die Rede davon sein, daß der unbekehrte Mensch sein natürliches Widerstreben selbst zurückziehen oder mindern könnte und so sich disponieren könnte, daß er sich einerseits gegen die auf Reue, anderseits gegen die auf Glauben abzielende Wirksamkeit der bekehrenden Gnade passiv verhalte.

Hierin haben wir die Erklärungen aller Dogmatiker für uns. Aber während sie es also verwerfen, daß der Mensch das ihm angeborene Widerstreben gegen die bekehrende Gnade ablegen könne, erklären wenigstens spätere Dogmatiker, daß der Mensch allerdings den gesteigerten und boshaften Widerstand gegen die Gnade (die *resistentia malitiosa*) aufgeben könne, so daß er, anstatt boshaft zu widerstreben, nur in der natürlich angeborenen Art widerstrebt, denn *resistere naturaliter* und *resistere malitiose* seien beide etwas Böses, aber im Bösen habe ja der Mensch von Natur ein *liberum arbitrium.* So sagt z. B. Quenstedt:[42] *Repugnantia vel est naturalis vel malitiosa. Illam Spiritus Sancti gratia tollit. Ad hanc homo, cui liberum arbitrium in malo competit, libere se habet, ut malitiose resistere possit et non possit.* Ferner sagt er:[43] *Homo vero Deo convertenti non cooperari quidem, attamen resistere potest et non resistere.* Und:[44] *Respondeo: τὸ credere et resipiscere non ponitur in hominis arbitrio, sed resi-*

40 *Form. Conc., S. D., art. II, p. 594. 24; p. 602. 59.*
41 *Systema, l. c., qu. I, p. 15.*
42 *L. c., qu. I, obj. dial. XVIII, p. 506.*
43 *L. c., qu. II, ecthes. V, p. 508.*
44 *L. c., qu. III, obj. dial. VIII, p. 514.*

stere et non resistere.[45] Ebenso spricht sich auch Baier aus:[46] *Distinguimus enim inter repugnantiam malitiosam (quam alii morosam . . . . vocant) et naturalem . . . . . Naturalis illa repugnantia per gratiam verbo Dei conjunctam in ipsa conversione sensim minuitur tandemque vincitur, neque adeo ipsa praecise sumta impedit conversionem. Altera vero seu malitiosa resistentia, quae naturali superadditur, sicut non omnibus irregenitis aeque communis est, ita ab ea abstinere possunt homines ex viribus liberi arbitrii.*

In bezug auf diese Auslassungen ist zu sagen:

1. Es fehlt bei den Dogmatikern, die so sich aussprechen, an irgendwelcher klaren Definition, was eigentlich unter *repugnantia* oder *resistentia malitiosa* zu verstehen sei, so daß genau bemessen werden könnte, wo die *repugnantia naturalis* aufhört und die *repugnantia malitiosa* beginnt. Es wären also die *termini a quo* und *ad quem* für beiderlei Widerstreben zu bestimmen. Vermutlich gilt den Dogmatikern das Widerstreben desjenigen für böswillig, der mit Wissen und Willen sich der Gnade widersetzt. Warum aber widersetzt ein solcher Mensch, der sich der Einsicht nicht mehr verschließen kann, daß sein Widerstand unberechtigt ist, und der auch von Gott dazu gezogen wird, sich der Gnade zu unterwerfen, sich dennoch der Gnade? Doch aus dem einfachen Grund, weil ihm die Gnade etwas durchaus Ärgerliches und Widerwärtiges ist, das er einmal nicht will. Der erhöhte Widerstand gegen die Gnade entspricht allemal dem erhöhten Abscheu und Ekel des unbekehrten Menschen vor der Gnade und dem durch dieselbe nahegebrachten Göttlichen. Es müßte also der, welcher das böswillige Widerstreben aufgeben sollte, die Macht besitzen, das erhöhte Ärgernis an allem Göttlichen und Himmlischen aus seinem Herzen zu reißen, oder wenigstens dasselbe auf einen geringeren Grad hinunterzudrücken. Daß dies aber dem natürlichen Menschen unmöglich ist, liegt auf der Hand. Dazu kommt, daß ein Mensch, der den böswilligen und boshaften Widerstand gegen die Gnade ließe, weil er ihn nicht für recht hielte, darin selbstgerecht wäre und formaliter erst recht der Gnade und der wahren Reue verschlossen wäre.

2. Die Anwendung des Kanons, daß der natürliche Mensch

45 *Cf. l. c., sect. I, thes. XXVI, nota, p. 495.*
46 *L. c., § 39, d, p. 439.*

auf dem Gebiet des Bösen noch ein *liberum arbitrium* besitze und zwischen Bösem und Böserem wählen könne, ist hier nicht am Platz, denn für den, welcher im Stande des böswilligen Widerstrebens ist, handelt es sich, sobald auf die Bekehrung gesehen wird, nicht in Wahrheit nur um eine Wahl an sich zwischen dem böswilligen Widerstreben und dem natürlichen Widerstreben, sondern um boshaft widerstreben und nicht boshaft widerstreben, also um das Tun und Lassen eines Bösen; folglich handelt es sich nicht um die Wahl zwischen zwei bösen Dingen an sich, sondern zwischen einem bösen und einem guten Ding in Ansehung der besseren Stellung gegenüber der Gnade. Aber gerade diese Wahl, die ja nun das sich passiv Verhalten wirken hieße, sprechen mit Recht sonst die Dogmatiker, so auch Quenstedt, dem natürlichen Menschen ab.

3. Wenn es nach der Schrift gewiß ist, daß der Mensch den natürlichen Widerstand aus eigener Kraft nicht ablegen kann, wie sollte er denn nun den gesteigerten natürlichen Widerstand aus eigener Kraft ablegen oder auch nur auf den Grad des natürlichen Widerstandes gleichsam wieder reduzieren können? Sonderbar wird dies einem erscheinen, wenn man es sich psychologisch vorstellig macht. Der Mensch also soll sich etwa im Zaum halten mit diesem Gedanken: So weit darf ich nicht gehen, das ist böswilliger Widerstand, den kann ich ablegen; es ist schon bös genug, daß ich nur natürlich widerstrebe, denn das kann ich nicht ändern. Was ist aber dies: Ich will wenigstens nur *naturali resistentia* widerstreben? Das ist doch den Widerstand wollen. Es darf eben nicht übersehen werden, daß seiner Art nach der böswillige Widerstand dem natürlichen gleich ist.

4. Man kann sich auch schwer vorstellig machen, wie ein Mensch, dem, abstrakt geredet, die Möglichkeit der Wahl zwischen natürlichem und boshaftem Widerstand noch frei stehen soll *ex libero arbitrio,* nun in Wirklichkeit den böswilligen Widerstand lassen und auf den natürlichen Widerstand reduzieren soll. *a.*) Der betreffende Mensch könnte sagen: Ich will nicht bis zum böswilligen Widerstand gehen, ich will bei dem natürlichen Widerstand stehen bleiben. In diesem Fall will er doch wenigstens das natürliche Widerstreben und bestätigt es; und das ist mit Wissen und Willen widerstreben, also *repugnantia malitiosa.* — *b.*) Oder der Mensch könnte sagen: Ich will dies Widerstreben wider mein

besseres Wissen, wenn's möglich ist, lassen, damit ich nicht Gott erzürne und etwa ihm ganz den Weg verlege. Das wäre ein Habitus, den man dem freien Willen schlechtweg nicht zuschreiben darf, ohne kompletten Synergismus aufzurichten und dem Menschen die *facultas se ad gratiam praeparandi* zuzuschreiben. — *c.*) Oder endlich, der Mensch sucht das böswillige Widerstreben bei sich herabzudrücken, weil er damit etwas vor Gott zu gewinnen glaubt, also aus Selbstgerechtigkeit, oder weil es ihm in irgendeiner Hinsicht nützlicher und vorteilhafter erscheint, wie er zwischen andern Dingen und Handlungen rein in Rücksicht auf seinen Nutzen wählt; in diesem Fall hätte sein ganzes Tun nur Beziehung auf sein *liberum arbitrium*, aber gänzlich nicht auf die Bekehrung.

Rekapituliert ist also das Herabdrücken des boshaften Widerstandes auf den natürlichen entweder doch selbst boshafter Widerstand (*a*), oder auf die Bekehrung bezüglich des Synergismus verwerflich (*b*), oder hat, nur als Beleg und Spezies des *liberum arbitrium* dastehend, keine Beziehung zur Bekehrung (*c*).

Alles in allem empfiehlt es sich also nicht, von dem böswilligen Widerstreben in dem Artikel von der Bekehrung weiteren Gebrauch zu machen, als daß man der Schrift gemäß sagt, daß diejenigen, welche nicht bekehrt werden, eben es durch ihr böses Wollen verhindern, und daß dies ihr böses Wollen allein ihre Schuld ist, nicht weil sie anders hätten können (synergistischer Irrtum), sondern weil es aus ihrem argen Herzen kommt (Schriftlehre). Man darf auch nicht vergessen, daß der natürliche Widerstand doch Bewußtsein und Willen auch einschließt, sonst wäre er nichts Moralisches, sondern Physisches.

LEHRSATZ IV:

Die bekehrende Tätigkeit Gottes ist immer wirksam, sie ist aber niemals unwiderstehlich.

Anmerkung: — Da Gott ernstlich aller Menschen Bekehrung und Seligkeit will (1. Tim. 2, 4; Hes. 18, 23. 32; 33, 11; 2. Pet. 3, 9), und da das Wort, durch welches Gott an dem zu bekehrenden Menschen arbeitet, immer kräftig ist (Jes. 55, 11; Röm. 1, 16), so ist die bekehrende Wirksamkeit des Heil. Geistes immer wirksam, d. h. sie ist weder ein Tun zum Schein, noch irgendwie ein unzureichendes Tun, sondern ein sol-

ches, welches immer die Bekehrung wirklich ins Werk setzen will und an sich selbst auch immer ins Werk setzen würde.

Da nun aber, wie im Lehrsatz III gezeigt, der Mensch in der Bekehrung sich passiv verhält, so liegt für die Vernunft der Schluß nahe, daß dann die bekehrende Gnade eine unwiderstehlich wirkende (*gratia irresistibilis*) sei und den Sünder wider seinen Willen und ohne sein Wissen bekehren müsse. Dem widerspricht die Schrift durch Beispiele 1.) derer, welche Gottes Wort überhaupt nicht hören wollen (Sprüche 1, 24; Joh. 5, 40), 2.) derer, welche das gehörte Wort weder merken, noch annehmen wollen (Sach. 7, 11; Matth. 23, 37), 3.) derer, welche das Wort nicht nur nicht annehmen, sondern verachten (Luk. 7, 30; Apg. 13, 46). Ein solcher Widerstand wäre unmöglich, wenn die bekehrende Gnade eine unwiderstehliche wäre, denn durch eine solche müßten alle bekehrt werden.

Es bliebe nur übrig zu sagen, daß die Gnade allerdings unwiderstehlich sei; aber sie sei es nur bei denen, die wirklich bekehrt werden, und der Grund, warum die andern widerstreben, sei nicht der, daß die Gnade widerstehlich sei, sondern es sei der, daß an ihnen die unwiderstehliche Gnade, die wirkliche Gottesgnade, nicht ernstlich wirke. Damit aber würden wir die Schriftwahrheit umstoßen, daß der bekehrende Gnadenwille Gottes über alle Menschen geht und überall ernstlich gemeint ist, auch immer in rechtem Verstande wirksam ist, wo er sich betätigt.

Daher verwirft unsere Kirche einmütig die Lehre von einer *gratia irresistibilis*. So unser Bekenntnis,[1] so unsere Dogmatiker. Quenstedt erklärt:[2] *Gratia conversionis, quae omnibus eadem in verbo praedicato offertur et confertur, tam quoad actum primum, seu δύναμιν, quam quoad actum secundum, seu exercitium, est resistibilis.* Und Hutter:[3] *Fuerunt alii, qui dixerunt, voluntatem hominis non renati habere se in conversione repugnanter, ita ut per tractus violentos, sive per modum coactionis in nolentibus etiam et repugnantibus Spiritus Sanctus efficiat conversionem. Quae sane sententia ex veritate et falsitate mixtum*

1 *Form. Conc., S. D., art. II, p. 606. 73; p. 608. 83.*
2 *Theol. did. pol., pars. III, cap. VII, sect. II, qu. III, thes., p. 510.*
3 *Loci, loc. de conversione, cap. II, § de actionibus pure spiritualibus, p. 284.*

aliquid continet. Verum enim est, hominem animalem ex seipso nihil posse, quam repugnare Spiritui Sancto. . . . . Sic verum est et illud, quosdam, tum conversos fuisse, quando maxime contra Deum fremuerunt, uti exemplo Pauli testatum fieri potest. Sed falsissimum est illud, quod infertur: Repugnantes et reluctantes converti. Certissimum enim est, eos, in quibus reluctatio ista non desinit, nunquam ad Deum converti. So lehnt Hutter entschieden ab, daß der Mensch wider Willen durch eine unwiderstehliche Gnade bekehrt werde.

Zur Kirchenlehre hat den Satz: *Gratia convertens est irresistibilis,* die kalvinistische Kirche gemacht. So heißt es in den Beschlüssen der Dortrechter Synode, einer der bedeutendsten reformierten Kirchenversammlungen:[4] *Potentiam Dei, quae vere fideles in gratia confirmat et conservat, majorem esse, quam quae a carne superari possit.* Und zwar sei die Ursache der Unwiderstehlichkeit der Gnade eine doppelte; die *causa formalis* sei die Unmöglichkeit des Widerstandes, die *causa efficiens* sei das Wirken Gottes. Und so sagen die Pfälzer im Gutachten über die Dortrechter Beschlüsse:[5] *Deus operatur conversionem superemirente magnitudine potentiae suae et pro efficacitate roboris virium suarum, qua omnia sibi potest subjicere. Tam efficax, tam potens Dei operatio optimo maximo jure dici potest irresistibilis.*

Eine notwendige Konsequenz dieser greulichen Irrlehre ist es nun, daß die Kalvinisten ihr die weitere ebenso greuliche Ketzerei hinzufügen müssen, daß an allen denen, die nicht bekehrt werden, d. h. an allen Nichterwählten, Gott nicht ernstlich zur Bekehrung wirke, daß über sie seine bekehrende Wirksamkeit sich gar nicht erstrecke.

Freilich bleibt es uns ein Geheimnis, wie das sein kann, daß der Mensch, der doch nur der Gnade widerstreben kann, wenn er bekehrt wird, doch nicht gewaltsam und durch unwiderstehliche Gnade bekehrt wird, wie die lutherische Kirche nach deutlicher Lehre der Schrift bekennt. Dieses Geheimnis kann niemand aufklären.

Die gesunde Dogmatik hat es auch nicht im Ernst versucht,

---

4 Dortrechter Synode, *anno* 1618. Vertreten waren Holland, Pfalz, Hessen, Nassau, Schweiz, Schottland und England. Zitat bei Quenstedt, *l. c.*

5 *Vide Quenst., l. c.*

dies Geheimnis aufzuklären. Besonders die ältesten Dogmatiker sind ferne davon; aber auch den späteren Dogmatikern werden ungerechterweise manche Äußerungen, die ein Versuch zur Lösung dieses Geheimnisses zu sein scheinen, wirklich als solche Versuche zugeschrieben. Die nach der Richtung hin lautenden Äußerungen haben doch nicht die Tendenz, das Geheimnis zu lösen, sondern nur die kalvinistische Lehre von einer *gratia irresistibilis* abzuwehren. Es ist daher ein Mißverständnis bei Prof. H. Schmid,[6] wenn er Äußerungen Quenstedts und Hollaz' über die *inevitabilis efficacia verbi divini* dahin versteht, daß beide Dogmatiker dadurch erklären wollen, worin es seinen Grund habe, daß ein Mensch bekehrt werde und der andere nicht, und daß der, welcher unbekehrt bleibe, doch die Schuld habe, obgleich nicht er, sondern Gott die Bekehrung wirke. Quenstedt erklärt:[7] *Quod ad primos motus a gratia praeveniente attinet, sunt illi quidem inevitabiles, quia non possunt impediri, ne oriantur, non tamen irresistibiles, quia ne radices agant, impediri, imo plane suffocari possunt; cf. Luc. IV, 22. 28; Act. XXIV, 25; XXVI, 28.* Und weiter sagt er:[8] *Concedimus, hominem primo motu a gratia praeveniente excitato per praedicationem verbi ita tangi, ut praesentiam Dei non possit subterfugere et instinctum aliquem percipere; inde tamen non sequitur, nec verum est: Si primus motus gratiae praevenientis est inevitabilis, est etiam inevitabilis ejus eventus.* Hollaz erklärt:[9] *Cum homo in peccatis mortuus jacet et secure in diem vivit de conversione nequicquam cogitans, praevenit eundem benignissimus Deus et mediante verbo, sive audito, sive lecto ac intra mentem retento subinde bonos in eo motus suscitat, quos inevitabiles theologi appellant, quia eorum praesentia et sensus evitari nequit, qui etiam quodammodo irresistibiles dici possunt ratione originis et sensus, cum eorundem suscitatione per verbum ac sensui neutiquam, sed tantum consensui opponere se homo peccator possit.* Man sieht, daß Quenstedt und Hollaz allerdings eine inevitable Wirkung des Wort zugestehen, aber daß sie nur davon reden, um die *gratia inevitabilis* abzulehnen, nicht aber um erklärlich zu machen, wie durch dasselbe Wort von den geistlich untüchtigen Men-

---

6 Die Dogmatik der evang.-luth. Kirche, 3te Aufl., S. 372.
7 *L. c., sect. I, thes. XXXI, p. 498.*
8 *L. c., sect. II, qu. III, obj. dial. IV, p. 513.*
9 *Examen, pars. III, sect. I, cap. VI, qu. 16, p. 318.*

schen der eine bekehrt wird und der andere nicht. So dichtet ihnen Schmid nur an, als hätte ihre Erklärung von der inevitablen Wirkung des Worts diese Meinung, „daß nach Vorstellung dieser D. D. das Wort Gottes da, wo es auch nur äußerlich gehört wird, durch eine allerdings unwiderstehliche Gnadenwirkung nicht etwa sogleich die Bekehrung selbst, wohl aber diejenige Willensfreiheit erzeugt, welche den einzelnen in den Stand setzt, statt, wie er bis dahin allein tat, der Gnade zu widerstreben, so jetzt sie in sich wirken zu lassen."

Diese Meinung kommt darauf hinaus, daß der zuerst nur widerstrebende Mensch durch die unausweichliche Wirkung des Worts gleichsam in einen neutralen Zustand versetzt wird, in welchem er nun entweder sich der bekehrenden Gnade hingeben oder derselben widerstreben kann. Dies Fündlein ist heutzutage bei allen synergistisch Gerichteten sehr beliebt, namentlich auch bei den synergistischen Bekämpfern der schrift- und bekenntnisgemäßen Lehre von der Erwählung. Ein Zitat aus Quenstedt möge noch zeigen, daß ihm dies Fündlein vom neutralen Zustande wohlbekannt, aber auch als etwas Schriftwidriges offenbar war. Er sagt:[10] *Bene monet D. Hülsemannus in . . . . . , falsum et pelagianum esse, quod in homine per gratiam praevenientem jam excitato et moto naturalis indifferentia ad utrumque oppositorum integra maneat, h. e. velle converti et non velle converti. Talis, inquit, indifferentia in nullo homine reperitur.*

10 *L. c., qu. I, obj. dial. XXII, p. 507.*

§ 57.

Von der Busse.

(*De poenitentia.*)

LEHRSATZ I:

Die Busse bestcht darin, dass durch Gottes bekehrende Gnade der Mensch seine Sünde erkennt und bereut und durch den Glauben das Verdienst Christi ergreift zur Erlangung der Rechtfertigung und des ewigen Lebens.

Anmerkung: — Die nächste Wirkung der bekehrenden Gnade

Gottes (die *conversio activa* oder *transitiva*) ist die Bekehrung als Zustand des Menschen (die *conversio passiva* oder *intransitiva*), oder die Buße (*poenitentia*). Durch *poenitentia* wird das griechische μετάνοια wiedergegeben, das eigentlich Veränderung der Meinung, Sinnesänderung bedeutet. Das Verbum μετανοεῖν ist = darnach anders denken, dann = seinen Sinn ändern, namentlich seinen Sinn ändern in bezug auf die Sünde (Apg. 8, 22; Off. 2, 21. 22; 9, 20. 21), darüber sich betrüben (2. Kor. 12, 21; Luk. 17, 3. 4). Am meisten kommt das Wort vor in der weiteren Bedeutung = sich bekehren (Matth. 3, 2; 4, 17; 11, 20. 21; Mark. 6, 12; Luk. 10, 13; 11, 32; Apg. 2, 38; 2. Kor. 12, 21). In demselben umfassenden Sinne steht μετάνοια Apg. 20, 21; 11, 18; 2. Kor. 7, 10. In dieser weiteren Bedeutung ist μετάνοια oder *poenitentia* ein Synonym von ἐπιστρέφω und ἐπιστροφή.

Die Zusammenstellung von μετανοεῖν mit πιστεύειν (Mark. 1, 15; Apg. 20, 21) zeigt aber, daß ursprünglich das Wort nur die Sinnesänderung über die Sünde, also die Reue in sich faßt. Es war sehr natürlich, daß das Wort im neutestamentlichen Sprachgebrauch den weiteren Begriff annahm, nach welchem es auch den Glauben in sich schließt, durch den eigentlich die Bekehrung zustande kommt. Überall, wo unmittelbar als Ziel des μετανοεῖν und der μετάνοια die Seligkeit hingestellt wird, ist selbstverständlich der Glaube mit eingeschlossen. Quenstedt:[1] *Observa hic regulam theologicam: Quando poenitentiae tribuitur effectus remissionis peccatorum, ... nec tamen diserta fit mentio fidei, in illis dictis per poenitentiae nomen totum conversionis opus intelligendum est.* Daß in dieser weiteren Fassung μετανοεῖν ein Synonym von ἐπιστρέφειν ist, das ist klar. Denn gerade wie dem alleinstehenden μετανοεῖν die Vergebung der Sünde und das Heil zugeschrieben wird, so auch dem ἐπιστρέφειν; vgl. Matth. 13, 15; Mark. 4, 12; Joh. 12, 40; Apg. 28, 27; Luk. 22, 32.

Es steht nach allem fest:

1. Daß μετανοεῖν und ἐπιστρέφειν die Begriffe sind, welche das Buße tun und sich Bekehren bezeichnen;

2. daß mit diesen Begriffen allenthalben verbunden sind die Reue (*contritio*) über die Sünde (Luk. 15, 7 vgl. mit 17. 18. 21; Klg. Jer. 3, 40; Joel 2, 12. 13; 2. Kor. 12, 21; 7, 9; Luk. 17, 3. 4)

---

[1] *Theol. did. pol., pars III, cap. IX, sect. I, thes. V, nota, p. 580.*

und der Glaube an die Vergebung der Sünde aus Gottes Gnade (Apg. 11, 21; 26, 18; Luk. 22, 32, wo das πιστεύειν ganz dem ἐπιστρέφειν gleichgestellt ist);

3. daß nirgends in der Schrift, wo nur immer das Werk der Buße, der Bekehrung, des Kommens zu Gott usw. berührt wird, noch weitere Stücke neben Reue und Glauben genannt werden.

Die wesentlichen Stücke der Buße (*poenitentia*) sind also Reue (*contritio*) und Glaube (*fides*). Das ergibt sich aus den obigen Schriftstellen. So stehen auch unsere Dogmatiker, ältere wie spätere. Hafenreffer:[2] *Quot sunt partes poenitentiae? Duae, 1. contritio, 2. fides.* Heerbrand:[3] *Quot sunt partes poenitentiae? Duae. Quae? Contritio et fides.* Urbanus Rhegius:[4] *Evangelium docet poenitentiam, quae est ex animo dolere de peccatis perpetratis, vere terreri judicio Dei, ut cor fiat contritum et humiliatum, et simul firmiter credere, omnia peccata, quantacunque sint, a Deo nobis remitti propter merita Christi.* So die andern Dogmatiker; so auch Quenstedt:[5] *Materia, ex qua poenitentia constituitur, sunt partes duae, contritio et fides, Act. XX, 21; XXVI, 18; Es. LVII, 15.* So auch unser Bekenntnis.[6]

Den Beweis für die wesentlichen Teile der Buße führt Quenstedt 1.) *ex poenitentiae natura.* Die Buße bewegt sich zwischen dem *terminus a quo,* dem sündlichen Leben, und dem *terminus ad quem,* d. i. Gott (Apg. 14, 15; 20, 21; 26, 18). Das sich Kehren von dem *terminus a quo* geschieht aber durch die Reue und das Leid, also durch die *contritio;* das sich Kehren zu dem *terminus ad quem* geschieht nach der ganzen Schrift nur durch den Glauben. 2.) *Ex causa efficiente principali poenitentiae, scil. justitia*

---

2 *Loci, lib. V, stat. III, loc. V, p. 502.*

3 *Compendium, de poenitentia, p. 255.*

4 Urbanus Rhegius (eig. Rieger, nicht König), geb. 1489 in Langenargen am Bodensee, durch Luthers Schriften für die Reformation gewonnen, Superintendent des Lüneburger Landes, gest. in Celle 1541. Zitat aus der Schrift: *Formulae quaedam caute et citra scandalum loquendi de praecipuis christianae doctrinae locis* (*1535*), die fast das Ansehen eines symbolischen Buches erlangte und auf fürstlichen Befehl sowohl in das *Corpus doctrinae Wilhelminum* für die lüneburgischen, als auch in das *Corpus doctrinae Julium* für die braunschweigischen Lande aufgenommen wurde.

5 *L. c., thes. XI, p. 581.*

6 *Conf. Aug. art. XII, p. 41.*

et misericordia Dei. Die eine bedingt die Reue, die andere den Glauben. 3.) *Ex causa ministeriali.* Zweierlei wird gepredigt, Gesetz und Evangelium, so gibt es auch zwei wesentliche Teile der Buße, Reue und Glauben. — Daß besonders die *contritio* ein wesentlicher Teil der Buße sei, folgt daraus, daß Gott dieselbe fordert (Jes. 46, 8; Jer. 3, 13; Joel 2, 12). Daß gleichermaßen auch die *fides* ein wesentlicher Teil der Buße sei, geht hervor aus der beständigen Verbindung der *contritio* mit der *fides* (Mark. 1, 15; Apg. 20, 21). — Gerhard führt den Beweis, daß der Glaube ein wesentlicher Teil der Buße sei, so:[7] *Veram in Christum fidem non minus ad salutarem poenitentiam requiri, ejusdemque partem alteram constituere, hisce ostendimus argumentis: 1.) Poenitentia est opus ad vitam, Act. XI, 18, per quam obtinetur remissio peccatorum, Jer. XXXVI, 3; Act. III, 19, gratia Dei, justitia . . . . . Jam vero haec non habent locum absque fide, sine qua impossibile est Deo placere, Heb. XI, 6, quin imo sola fide in Christum haec beneficia obtinentur. Ergo . . . . 2.) Per quod vera et salutaris poenitentia a falsa et exitiali distinguitur, illud a partibus verae et salutaris poenitentiae essentialibus non est excludendum. Jam vero per fidem vera et salutaris poenitentia a falsa et exitiali distinguitur. Ergo . . . . . 3.) Quodcunque in descriptione verae et salutaris poenitentiae ut pars essentialis requiritur, illud ex numero partium non venit excludendum. Jam vero fides in descriptione verae et salutaris poenitentiae ut pars essentialis requiritur, Matth. XXI, 32; Marc. 1, 15; Act. 20, 21; Matth. III, 2; Act. XIX, 4. Ergo . . . . . 4.) Si fides ex numero partium essentialium poenitentiae expungitur, non datur in conversione terminus ad quem, nullum superest discrimen inter salutarem et exitialem poenitentiam, conscientiis territis adimitur firma consolatio, poenitentia tota erit legis opus ac proinde non erit* μετάνοια εἰς ζωήν, εἰς σωτηρίαν, *Act, XI, 18; 2. Cor. VII, 10, quae omnia cum sint absurda, utique negandum non erit, fidem esse poenitentiae partem.*[8]

Da nun die *contritio* reumütige Erkenntnis der Sünde ist und also zu ihrem Objekt die Sünde hat, dagegen der Glaube das Ver-

---

[7] *Loci, tom. VI, loc. XVI, § XLII, p. 236.*

[8] Die Beweise unserer Dogmatiker für die wesentlichen Teile der Buße sind, wie aus den gegebenen Beispielen ersichtlich, alle dogmatisierend und nicht rein exegetisch.

dienst Christi ergreift, also zu seinem Objekt das Verdienst Christi hat, so nennen die Dogmatiker die Sünde die *materia circa quam poenitentiae ex parte contritionis,* und das Verdienst Christi die *materia circa quam poenitentiae ex parte fidei.*

In Antithese stehen die Papisten, indem sie widerbiblisch die *contritio cordis, confessio oris* und die *satisfactio operis* als die wesentlichen Teile der Buße aufstellen. So heißt es im *Conc. Tridentinum:*[9] *Si quis negaverit, ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in poenitente, quasi materiam sacramenti poenitentiae, videlicet, contritionem, confessionem et satisfactionem, quae tres poenitentiae partes dicuntur; aut dixerit duas tantum esse poenitentiae partes, terrores scilicet incussos conscientiae agnito peccato et fidem conceptam ex evangelio vel absolutione, qua credit quis sibi per Christum remissa peccata, anathema sit.*

Das Konzil deutet schon an, daß die *contritio,* welche im Dekret als Teil der Buße gesetzt ist, nicht das ist, was nach der Schrift wirklich Reue ist. Ausdrücklich aber sagt es Bellarmin:[10] *Terror animo enim incussus a lege, quem Lutherani contritionem sive mortificationem appellant, non recte inter partes poenitentiae numeratur. Haec propositio conformis est Conc. Trid., Sess. VI, can. VI.* Die papistische *contritio,* um es kurz vorwegzunehmen, ist ein aus den natürlichen Kräften hervorgehendes und daher verdienstliches Tun des Menschen, nämlich, daß er sich die Sünde leid tun läßt und zugleich den Vorsatz hat, nicht mehr zu sündigen.

Daß der Glaube nicht wesentlicher Teil der Buße sei nach papistischer Lehre, sagt das obige Zitat aus dem Tridentinum. Ebenso sagt es Bellarmin:[11] *Fides non est pars poenitentiae, licet ad eam efficiendam necessario requiratur. Haec propositio etiam conformis est Conc. Trid.* Der Glaube, den hier das Tridentinum und Bellarmin meinen, ist auch nicht der seligmachende, weil Christi Verdienst ergreifende Glaube, sondern der Glaube, daß

---

9 *Sess. XIV, can. IV, p. 106.*

10 *Disputationes, tom. III, de sacr. poenitentiae, lib. I, cap. XIX, proposit. I, p. 539.*

11 *L. c., proposit. II, p. 540.*

Gott barmherzig sei, daß er die ernstliche Reue eines Menschen gnädig ansehe und mit der Rechtfertigung belohne.

Daß der Glaube nicht ein wesentlicher Teil der Buße sei, suchen die Papisten so zu beweisen:

1. Der Glaube werde in der Schrift von der Buße unterschieden (Mark. 1, 15; Apg. 20, 21); er könne also nicht Teil der Buße sein. — Antwort: In den angeführten Stellen ist μετάνοια in ihrem Teilbegriff als Reue verstanden und werden eben nebeneinander die beiden wesentlichen Teile der Buße genannt.

2. Der Glaube gehe der Buße voran.[12] Er könne also nicht Teil der Buße sein. Jona 3, 5 heiße es, daß die Niniviten an Gott glaubten und darnach Buße taten. — Die Entgegnung vieler unserer alten Dogmatiker auf dies Argument Bellarmins ist: Es werden in Jona 3, 5 ff. durchgehends die äußeren Zeichen beschrieben, welche dem inneren Zustande der Niniviten folgten. Dieser innere Zustand war offenbar eine Zerknirschung über die Sünde (also *contritio*), aber zugleich der Glaube, daß sich Gott erbarmen werde (V. 9). Dieser innere Zustand aber werde V. 5 nur nicht nach beiden Seiten hin beschrieben, sondern nur nach der einen, nämlich, daß sie glaubten. Angemessener als die Entgegnung unserer Alten möchte sein, in V. 5 unter dem Glauben zunächst den Glauben zu verstehen, daß Gott halte, was er den Gottlosen drohe; dieser Glaube geht der Busse voran, welche dann in der durch Zeichen (V. 5-8) kundgegebenen Reue und in dem (V. 9) wenn auch nur als Fünklein sich kundgebenden seligmachenden Glauben besteht, so daß es auch an dieser Stelle dabei bleibt, daß der seligmachende Glaube nicht der Buße vorangehe, sondern deren zweites wesentliches Stück sei.

Was die *satisfactio operis* als wesentliches Stück der Buße betrifft, so ist die gangbare Grundansicht die, daß auch der gerechtfertigte und von den ewigen Strafen Gottes befreite Mensch, wenn nicht immer, wie einige papistische Dogmatiker lehren, so doch oft der zeitlichen Strafe Gottes noch unterworfen sei.

---

12 Bellarmin nennt den Glauben die *prima* und die Buße die *quinta dispositio ad justificationem*.

Bellarmin erklärt:[13] *Catholici summo consensu docent, post remissam culpam saepe manere reatum poenae temporalis, ut ex Conc. Trid. constat, Sess. VI, can. XIV; Sess. XIV, can. XII.* Diese zeitliche Strafe muß nun nach römischer Lehre der Mensch bezahlen. Kromayer:[14] *Fingunt enim pontificii, poenam tantum aeternam poenitentibus remitti, pro poenis autem temporalibus Deo satisfaciendum esse operibus laboriosis, vel sponte susceptis, vel ab ecclesiae ministro impositis. Ejusmodi opera laboriosa faciunt tria, jejunium (quorsum flagellationem, humicubationem, cilicium, adspersionem cineris, bajulationem crucis alicujus grandioris, peregrinationes ad loca sanctorum et similia referunt), orationem, tot, vel tot rosaria precando percurrere (unde vulgo dicitur:* Im Papsttum straft man das Volk mit Vaterunsern) *et eleemosynam.*

Die Notwendigkeit satisfaktorischer Werke für die Büßenden suchen die Papisten zu beweisen:[15] *Pontificii probaturi satisfactiones sequentes afferunt:* 1.) *Ipse Deus non raro post remissam culpam poenas inflixit e. g. Davidi post remissam culpam adulterii et homicidii poena a Deo inflicta fuit, mors scilicet filioli ex adulterio suscepti, II. Sam. XII, 14. Respondeo: Quaestio hic est de poena proprie dicta, an remissa culpa locum habeat, quod negatur.* (Denn es wäre ja offenbarer Widerspruch, wenn nach erlassener Schuld noch Strafe erfolgte.) *Ad exemplum Davidis respondeo: Adversa, quae Davidi obtigerunt, postquam culpa ei remissa fuit, non fuerunt poenae proprie dictae sed paternae castigationes.* 2.) *De poenitentibus legitur, quod jejunaverint, sacco et cilicio induti fuerint, potum cum fletu miscuerint, quae omnino fuerunt opera satisfactoria. Respondeo: Jejunium . . . . . non fuerunt opera satisfactoria sed signa verae et seriae contritionis.* 3.) *Deut. XXV, 2. Pro mensura peccati etiam erit mensura plagarum. Significari putant Pontificii, quod pro ratione peccatorum, quae quis in confessione enumeraverit cum circumstantiis suis, a sacerdote etiam opera satisfactoria imponenda sint poenitenti. Respondeo: Hic locus huc non quadrat, quia nec de poenitentia,*

---

13 *L. c., lib. IV, cap. II, p. 615.*
14 *Theologia pos. pol., art. X, thes. VIII, p. 591.*
15 Bechmann, *Annotationes uberiores in compendium Hutteri, loc. XV. de poenitentia, qu. 22, notae,* § *11, p. 553.*

nec de sacerdote, sed de judice civili agit. 4.) *Micha VII, 9. — Respondeo: Per iram Domini intelliguntur calamitates Judaeorum populo inflictae, sed non fuerunt poenae proprie dictae, quia non habuerunt respectum ad culpam non remissam.* Es ist also nicht aus der Schrift zu erweisen, daß die durch den Glauben Gerechtfertigten noch satisfaktorisch zeitliche Strafen zu büßen haben.

Daß es vielmehr gänzlich gegen die Schrift ist, daß die aus dem Glauben Gerechtfertigten noch wirklich zeitlichen Strafen unterworfen seien, zeigt Quenstedt:[16] *Minor propositio (sc. post remissam culpam saepe remanere reatum poenae temporalis)* 1.) *Adversatur justitiae divinae, quae non punit, ubi culpam non invenit . . . . .* 2.) *Christi satisfactioni est iniqua, quem facit ἡμιλυτρωτήν ac mediatorem dimidiatum . . . . .* 3.) *Eadem minor (sc. propositio) repugnat omnibus illis sac. scripturae testimoniis, quibus α. peccatorum ἄφεσις promittitur, β. quibus dicitur, nullam esse condemnationem (consequenter poenam) iis, qui sunt in Christo Jesu, scil. remissa culpa, Rom. VIII, 1, γ. quibus dicitur, Christum una oblatione totum satisfactionis opus consummasse, Heb. X, 14, consequenter ad satisfactionem pro nobis nihil reliqui fecisse, δ. quibus asseritur, Christus pro nobis κατάρα factus poenam nostram ipsi incumbere, Es. LIII, fidelibus maledicto solutis, Gal. III, 13. ε. quibus ἀμνηστία peccatorum promittitur.*

Unter der *confessio* als dem zweiten wesentlichen Stück der Buße verstehen die Papisten die Beichte vor dem Priester, der als Richter fungiert; und zwar ist darunter eine solche Beichte verstanden, bei welcher alle *peccata mortalia* zu bekennen sind. Diese Beichte ist nach römischer Lehre absolut notwendig, aber auch verdienstlich. Schon die IV. Lateransynode unter Innocenz III. bestimmte, daß jeder Christ wenigstens einmal jährlich vor dem Priester allein alle seine Sünden (*omnia sua solus peccata*) beichten soll, und zwar unter Androhung des Bannes und Verweigerung des christlichen Begräbnisses. Ähnlich spricht sich das Konzil zu Florenz, 1439, aus. Dann das Konzil zu Trident:[17] *Ex his colligitur, oportere a poenitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confes-*

16 *L. c., sect. II, qu. II, obj. dial. XVIII, p. 597.*
17 *Sess. XIV, can. V, p. 96.*

sione recenseri, etiam si occultissima illa sint et tantum adversus duo ultima decalogi praecepta commissa . . . . . Colligitur praeterea, etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse, quae speciem peccati mutant. Ganz übereinstimmend hiermit lehrt der *Catechismus Romanus.* Und solches Beichten wird nicht etwa nur als kirchliche, sondern als göttliche Forderung bezeichnet. So sagt das Konzil zu Trident:[18] *Si quis negaverit confessionem sacramentalem vel institutam, vel ad salutem necessariam esse jure divino; aut dixerit modum secreto confitendi soli sacerdoti, quem ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi et inventum esse humanum, anathema sit.*

Die papistischen Argumente für die Beichte vor dem Priester sind:

1. Die Priester sollen in der Absolution (Matth. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 22. 23) als Richter fungieren, darum müssen sie alle Sünden nebst ihren Umständen kennen.—Dagegen: Nirgends macht die Schrift die Diener des Worts zu Richtern; sie haben wohl das Amt der Versöhnung (2. Kor. 5, 18), aber kein Richteramt. Und obwohl die Prediger um der Absolution willen zwischen Bußfertigen und Unbußfertigen zu unterscheiden haben, so gründet sich diese Unterscheidung nicht auf Aufzählung aller Sünden, sondern auf die Stellung des Beichtenden zu seiner Sünde überhaupt, nämlich, ob er sie bereut oder nicht. Und so wenig endlich die Absolution für viele einzelne Sünden speziell gegeben wird, sondern für die Sünde insgemein, so wenig ist in der Beichte eine Aufzählung aller Sünden erforderlich. — Gegen die Widerlegung aus 2. Kor. 5, 18 wenden die Papisten ein, daß die Priester doch niemand anders mit Gott versöhnen könnten als den, dessen Sünde sie gehört. — Allein, im Alten Testamente war die Absolution und das Amt der Versöhnung auch, aber keine Aufzählung aller Sünde.

2. Es sei der Befehl Gottes, alle Sünden vor dem Priester zu bekennen (Jak. 5, 16). — Dagegen: Die Stelle spricht weder von der Beichte vor dem Priester, noch von der Aufzählung aller seiner Sünden.

3. Es seien Beispiele für die Aufzählung der Sünden vor

---

18 *Sess. XIV, can. VI, p. 107.*

dem Priester in der Schrift gegeben, so in Matth. 3, 6; Apg. 19, 18. — Dagegen: Weder in erster noch in zweiter Stelle ist gesagt, *a.*) daß die Beichtenden alle ihre Sünden aufzählten, *b.*) oder daß sie dieses Bekenntnis als ein nach Gottes Befehl notwendiges leisteten, so daß sie ohne dasselbe der Seligkeit verlustig gegangen wären; vielmehr geschah es in beiden Fällen freiwillig, und im letzten Falle kamen auch nicht alle, sondern nur viele. *c.*) Auch ist nicht gesagt, daß sie allein vor dem Priester beichteten, sondern es vielmehr in Gegenwart vieler taten.

Die schriftgemäße lutherische Lehre in bezug auf die *confessio* spricht Calov aus:[19] *Ad veram ac salutarem poenitentiam necessaria non est confessio peccatorum coram ministro, nedum omnium et singulorum peccatorum mortalium cum circumstantiis aggravantis specifica enumeratio.*

Der Beweis für die lutherische Stellung zur Beichte ist:

1. Ps. 19, 13. Die Aufzählung aller Sünden ist unmöglich. Die Papisten werfen ein, daß in der Beichte allerdings nicht alle *peccata ignorantiae* aufzuzählen seien, sondern nur die *peccata mortalia.* — Dagegen: *a.*) Von einem solchen Unterschiede sagt der Psalmist nichts. *b.*) Es ist falsche Lehre, daß etliche Sünden *per se venialia* und andere *per se mortalia* seien, denn nach der Schrift sind alle Sünden *per se mortalia.*

2. Es gibt keine Schriftstelle, welche die Beichte vor dem Priester, noch dazu mit Aufzählung aller Umstände, als von Gott gefordert ausspricht. Dies geben selbst bedeutende römische Kanonisten und Dogmatiker zu. So der Glossator Joh. Teutonicus[20] zum Dekret über die Buße:[21] *Melius dici, confessionem istam institutam fuisse a quadam universalis ecclesiae traditione potius, quam ex Veteris vel Novi Testamenti auctoritate.* So sprechen sich auch Bonaventura, Durandus und der Kanonist Maldonatus aus. Letzterer sagt:[22] *Juris pontificii periti, secuti suum primum interpretem, omnes dicunt, confessionem esse*

---

19 *Apodixis art. fidei, de poenitentia,* § *XXXVI, p. 415.*

20 Johannes Teutonicus, der bis etwa 1227 in Bologna lehrte, dann aber nach Deutschland zurückkehrte und 1240 als Probst zu Halberstadt starb, stellte ums Jahr 1212 aus den Glossen seiner Vorgänger einen fortlaufenden Kommentar zum *Decretum* zusammen, welches Werk Bartholomäus von Brescia noch (um 1236) verbesserte, und das dann den Namen *Glossa ordinaria*, d. h. von der Schule anerkannte, erhielt.

21 *Vide Quenst., l. c., qu. IV, thes. beb. I, p. 603.*

22 *Vide Quenst., l. c.*

introductam jure ecclesiastico. — Während nun keine Schrifstelle die papistische Beichte bezeugt, sprechen genug Schriftstellen dagegen, indem sie die Vergebung der Sünden ohne Aufzählung der einzelnen Sünden bezeugen (Matth. 9, 6; Luk. 7, 47-49; 18, 13. 14; Apg. 2, 37. 38).

In der Antithese bezüglich der wesentlichen Teile der Buße stehen auch die Kalvinisten, indem sie als Teile der Buße aufzählen: *Mortificatio carnis et vivificatio spiritus,* also Tötung des alten und Erneuerung des neuen Menschen. So heißt es im Pfälzer Katechismus:[23] „In wieviel Stücken stehet die wahrhaftige Buße oder Bekehrung des Menschen? In zwei Stücken: in Absterbung des alten und Auferstehung des neuen Menschen." So auch Calvin:[24] *Quamobrem non male, meo quidem judicio, sic poenitentia definiri poterit: Esse veram ad Deum vitae nostrae conversionem a sincero serioque Dei timore profectam, quae carnis nostrae veterisque hominis mortificatione et spiritus vivificatione constet.* Bucanus:[25] *Nos essentiales partes regenerationis seu poenitentiae dicimus duas esse: Mortificationem carnis, seu peccati, seu veteris hominis interitum, seu etiam nostri abnegationem, et vivificationem seu renovationem spiritus justitiae, sive novi hominis.* Daß die Reue und der Glaube Teile der Buße seien, leugnen die Kalvinisten; vgl. Calvin a. a. O.

Die Beweise der Kalvinisten für ihre These sind durchgehends Vernunftschlüsse; z. B. die Reue könne nicht Teil der Buße sein, weil sie nach Apg. 2, 37. 38 der Buße vorangehe, denn Petrus sage zu solchen Leuten, welche bereits in Reue zerschlagen waren: „Tut Buße." Der tieferliegende Grund für die Lehrstellung der Kalvinisten ist dieser: Auch ein Erwählter soll nach einem Fall Buße tun, aber eine wirkliche Bekehrung oder Buße verträgt sich nicht mit ihrer Lehre von der Unmöglichkeit völligen Abfalls eines Erwählten.

LEHRSATZ II:

Die Reue ist der durch Erkenntnis der Sünden und des göttlichen Zornes gewirkte Seelenschmerz, verbunden ebensowohl mit

---

23 Siehe Quenstedt, *l. c., qu. II, antithes. II, p. 594.*
24 *Institutiones, pars. I, lib. III, cap. III, 5, p. 387.*
25 *Institutiones theol., loc. 30, qu. 14, v. Quenst. l. c.*

dem willigen Bekenntnis der Sünden und der dadurch nach Gottes gerechtem Gericht verdienten zeitlichen und ewigen Strafe, als mit der ernstlichen Verwerfung und Verabscheuung der Sünde.

Anmerkung: — Über die Reue sagt die Schrift durch Lehre und Beispiel folgendes: Der in der Reue begriffene Sünder erkennt seine Schuld und Sünde (Ps. 51, 5. 7; Klg. Jer. 3, 39. 40; Röm. 3, 20). Er fühlt Gottes Zorn gegen die Sünder (Ps. 6, 2; Ps. 38, 2. 4; Röm. 3, 5), ist im Gewissen geängstigt und betrübt (Ps. 34, 19; 51, 10; 2. Kor. 7, 9. 10), demütigt sich vor Gott (Ps. 34, 19; Luk. 7, 38; 18, 13), bekennt seine Sünde und verdiente Strafe (Ps. 32, 3. 5; Luk. 18, 13; Röm. 6, 23; 1. Joh. 1, 9), zeigt rechtschaffenen Haß gegen die Sünde (Ps. 51, 15; Eph. 2, 3; Röm. 7, 24). Hiernach besteht die Reue in dem durch Erkenntnis der Sünde und des verdienten Zornes Gottes gewirkten Seelenschmerze, verbunden ebensowohl mit tiefer Demütigung unter Gottes gerechtes Gericht, wie mit willigem Bekenntnis der Sünden und der verdienten Verdammnis, und auch mit ernstlicher Verwerfung der Sünde.

So definieren auch unsere Dogmatiker. Ph. H. Friedlieb:[26] *Contritio est serius dolor ob peccata et justissimas illis debitas poenas, 2. Cor. 7, 9. 10; Hos. 6, 1. 2.* Calov:[27] *Contritio est animi passio e lege ob peccata eorumque gravissima supplicia, nos compellens ad Christum.* Hafenreffer:[28] *Quid est contritio? Est serius ac verus dolor cordis, quo agnitis ex lege Dei peccatis iram Dei et promeritas poenas trepide expavescimus, de admissis dolentes.*

In Antithese zu dieser Schriftlehre von der Reue stehen die Papisten durch folgende Irrlehren:

1. Sie lehren, der Mensch könne mit natürlichen Kräften die Reue wirken. Das Konzil von Trident[29] deutet dieses nur an, indem es die Reue eine *voluntaria et libera* nennt. Das Tridentinum gibt damit die scholastische Theologie wieder, welche die Reue als etwas freiwillig vom Menschen Übernommenes und Geleistetes darstellt. So freiwillig der Mensch sündige, so frei-

26 *Medullae theol., de poenitentia, theorem. 8, p. 1319.*
27 *Theol. pos., pars III, sect. IV, cap. VII, thes. V, p. 500.*
28 *Loci, lib. III, stat. III, loc. V, p. 503.*
29 *Sess. XIV, can. V, p. 107.*

willig übernehme er die Reue; daher sei sie etwas Verdienstliches. Chemnitz:[30] *Thomas vero dicit: Sicut peccatum per consensum voluntatis consummatur; ita per dissensum deletur et remittitur. Et addit: Baptismum in virtute meriti Christi habere virtutem ad delenda peccata* (nämlich als angeborenen Hang). *In contritione vero ad remissionem peccatorum cum Christi merito requiri etiam nostrum actum displicentiae peccati, qui sit meritorius, quia cadat sub libero arbitrio.* Ebenderselbe:[31] *Scotus igitur dicit, peccatorem ex suis naturalibus cum communi seu generali influentia Dei posse considerare peccatum a se commissum ut contra legem Dei, ut offensam Dei, ut irae inductivum et aeterni supplicii, et voluntatem sub his rationibus posse detestari peccatum.*

2. Die papistische Theologie leugnet entschieden, daß die Reue in den *terrores conscientiae a Deo voce legis incussi* bestehe, denn dann wäre sie ja ein Leiden und könnte nicht als verdienstliches Tun gelten; vgl. Gerhard.[32]

3. Die Papisten legen, wie schon berührt, der Reue ein Verdienst bei. Im Konz. Trid. heißt es:[33] *Contritio, quae primum locum inter dictos poenitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commissa cum proposito non peccandi de caetero. Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius, et in homine post baptismum lapso ita demum praeparat ad remissionem peccatorum, si cum fiducia divinae misericordiae et voto praestandi reliqua conjunctus sit, quae ad rite suscipiendum hoc sacramentum requiruntur.* Also die Reue bereitet den Menschen vor zum Empfang der Vergebung der Sünde, nicht in dem guten schriftgemäßen Verstande, daß die Reue den Menschen erniedrigt, daß er durch Christum von Gott erhöhet werde, sondern *docet praeterea* (*sc. Conc. Trid.*), *etsi contritionem hanc aliquando charitate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur.* Ehe also tatsächlich das Sakrament der Buße und damit die Absolution, die Lossprechung von der Sünde, kraft des Verdienstes Christi, empfangen wird, hat schon die Reue nach römischer Lehre Kraft, mit Gott zu versöhnen. Es wird also hier der

---

30 *Examen, pars II, de contritione, p. 185.*
31 *L. c.*
32 *Loci, loc. XVI, § 75 sq., p. 249 sq.*
33 *Sess. XIV, cap. IV, p. 94.*

Reue, also dem Tun des Menschen etwas beigelegt, was nach der Schrift allein das Verdienst Christi wirkt, nämlich Versöhnung mit Gott. Zwar sagt das Konzil, es müsse die Reue verbunden sein mit der *fiducia misericordiae divinae;* aber es ist schon bedenklich, daß auch gesagt wird, es müsse die Reue verbunden sein mit dem *votum praestandi caetera,* d. h. mit dem Versprechen, satisfaktorische Bußwerke zu leisten. Dazu verstehen auch die Papisten unter *misericordia* nicht das Erbarmen Gottes in Christo und unter *fiducia* nicht den seligmachenden Glauben, sondern den Glauben, daß Gott eine solche Barmherzigkeit habe, daß er demjenigen Vergebung und Versöhnung zuteil werden läßt, der freiwillig den Schmerz der Buße auf sich nimmt und den Vorsatz hat, nachher auf Gebot des Priesters genugtuende Werke zu leisten.

4. Sogar die an sich und ihrem Wesen nach völlig als Fleischeswerk offenbare *attritio* wird von den Papisten als eine solche hingestellt, welche *ad justitiam parat.* Das Konzil von Trident nennt[34] diese *attritio* selbst eine *contritio imperfecta,* und beschreibt sie als eine solche, welche *vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur* und, wenn sie den Willen zu sündigen ausschließt, verbunden mit der Hoffnung auf Vergebung, dem Menschen dazu hilft, sich den Weg zur Gerechtigkeit zu bereiten. Es ist also diese *attritio* ein Werk der niedrigsten Selbstsucht, da ein Sünder von der Schmach offenbarer Sünden geschlagen ist, dabei Angst hat vor der Hölle, so daß einstweilen die Lust zu sündigen etwas zurückgedrängt wird, und doch zugleich in fleischlicher Sicherheit hofft, Gott werde ja wohl vergeben. Gerhard[35] beschreibt die *attritio,* die Bellarmin als gut und nützlich beschreibt, als *servilis timor, quo peccator Deum minantem et punientem ita fugit, ut solius poenae fugiendae causa a peccatis perpetrandis sibi caveat et de perpetratis doleat.*

Diese *attritio* verwarf Luther mit Recht als Pharisäismus, der den Menschen zum Heuchler und schlimmeren Sünder mache als zuvor. Einmal ist sie ja Heuchelwerk, weil den Menschen nicht der rechtschaffene Schmerz über die Sünde regiert, sondern die Angst vor der Hölle; zum andern ist sie ja ein Werk, das der Mensch aus eigenen natürlichen Kräften tut. Das Tridentinum

34 *L. c.*
35 *L. c.*, § *96, p. 273.*

verdammt die schriftgemäße Lehre Luthers und der lutherischen Kirche:[36] *Si quis dixerit, eam contritionem, quae paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum* (eben also die Reue, die vorher in Kap. IV *attritio* und *contritio imperfecta* genannt wurde) . . . . . *non esse verum et utilem dolorem, nec praeparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam et magis peccatorem, demum illam esse dolorem coactum et non liberum ac voluntarium, anathema sit.*

Für sich und ohne Empfang des Sakraments der Buße kann nun auch nach papistischer Lehre die *attritio* nicht zur Rechtfertigung führen. Doch lehren sie weiter, daß die unvollkommene und unzulängliche Reue, wie sie in der *attritio* vorliegt, zur vollkommenen Reue werden kann, wenn nämlich der Sünder die Güte Gottes betrachtet und wie Gott über alles zu lieben sei, und nun, und zwar wiederum aus eigenen Kräften, solche Liebe über alles zu Gott hervorlockt und in solcher Weise Schmerz über die Sünde hat. Durch solches Tun präpariert er sich dazu, daß Gott ihm die *charitas Dei* eingießt. Damit wird das Lieben Gottes über alle Dinge, welches der Sünder aus sich selbst durch natürliche Kraft hervorlockte, vollendet und die *contritio* selbst wird zur *contritio perfecta.* Dies aber wird wieder mannigfach verklausuliert, denn die volle *contritio perfecta* würde nach Bellarmin[37] erfordern, daß man *intensive* und *extensive,* d. h. angemessen der Schwere und Menge der Sünden, die höchste Reue habe. Allein, wenn die Reue in Wirklichkeit auch nicht der Schwere des göttlichen Zorns sollte gleich und also nicht in Wirklichkeit eine *summa contritio* sein, so genügt es, wenn sie *appreciative summa* ist, d. h. wenn der Sünder wünscht, er hätte eine solche Reue, welche vollkommen der Schwere seiner Sünden und dem daraus entspringenden Zorne Gottes entsprechend wäre.

Den Schluß, den man aus solcher hin- und hergaukelnden Lehre ziehen muß, zieht Bellarmin selbst, nämlich, daß niemand gewiß wissen könne, ob er die rechte Reue habe. Aber gerade in solchem Zweifel soll ja der Mensch nach papistischer Lehre bleiben. Chemnitz:[38] *Et hoc ipsum propositum est Triden-*

36 *Sess. XIV, can. V, p. 107.*
37 *L. c., lib. II, cap. II, p. 547.*
38 *Examen, l. c., p. 186.*

tinae Synodi, ut dogma dubitationis de remissione peccatorum confirmet et stabiliat.

Recht offenbar wird hier wieder das papistische Dogma als ein Werk der feinsten teuflischen List. Ein reines Fleischeswerk, wie es die *attritio* ist, genügt, dem Sünder die beste Hoffnung zu geben, wenn er sich nur dem Priester und damit dem Papste unterwirft. Aber tut er dies nicht, so nützt auch die *contritio perfecta* nichts. So läuft alles darauf hinaus, den Papst zu erhöhen, Christum aber zu stürzen.

Ein naturgemäßer Begleiter ist das Bekenntnis der Sünde (Ps. 32, 5; 51, 6. 7; Luk. 18, 13; 15, 18. 21; Matth. 3, 6 vgl. mit V. 2). Sie ist entweder öffentliche Beichte (*confessio publica*), wenn die ganze Gemeinde unter Vorgang des Predigers die Sünde bekennt und um Vergebung bittet (4. Mos. 16, 21; 1. Sam. 7, 5 f.), wie sie auch in unserem öffentlichen Gottesdienst geschieht, oder sie ist eine private (*confessio privata*), wo ein einzelner Sünder entweder vor Gott, oder der Gemeinde, oder dem Diener des Worts, oder auch vor einem einzelnen christlichen Mitbruder seine Sünde bekennt. Naturgemäß ist die Beichte des einzelnen Sünders vor Gott unerläßlich notwendig. Quenstedt:[39] *Prima et praecipua (sc. species confessionis) est, qua soli Deo, cui soli patent arcana cordium nostrorum, peccata nostra confitemur . . . . . Haecque absolute et semper est necessaria, Luc. XVIII, 13, mandata, Num. V, 7; Esra X, 11; Nehem, I, 6, promissis invitata, Prov. XXVIII, 13; I. Joh. I, 9, exemplis illustrata II. Sam. XII, 13; XXIV, 10; Ps. XXXII, 5; LI, 6.* Notwendig ist sie nicht in dem Sinne, als ob sie etwas zum Heil wirkte oder dasselbe erlangte, denn das tut der Glaube, sondern sie ist notwendig um der Ordnung willen, wie es ja auch die ganze Reue ist.[40]

Das Bekenntnis eines Sünders vor der ganzen Gemeinde fand in der alten Kirche da statt, wenn ein einzelner Sünder eine Sünde zu bekennen hatte, womit er die ganze Gemeinde geärgert hatte.

---

39 *L. c., sect. I, thes. XVII, nota I, p. 584.*

40 Hülsemann hat einmal in seinem *Breviarium theologicum* die Reue als *praeparationem ad fidem mediumque perveniendi ad salutem* genannt; aber Schertzer berichtet in den *Annotationes ad J. Hülsemanni breviarium theologicum*, daß Hülsemann auf geschehene Vorhaltung öffentlich und freimütig erklärt habe, er wolle viel Geld geben, könnte er damit seine Worte ungesprochen machen, vgl. Gottf. Hoffmann, *Synopsis theol. dog., de poenitentia, § 2, p. 673.*

Dieser Brauch kam später ab. Der Sünder bekannte in diesem Falle dem Bischof oder schickte ein Bekenntnis (*βίβλιον μετανοίας*, *libellum poenitentiae*) ein, welches der Bischof öffentlich in seinem Namen verlas. Schon im 3. Jahrhundert ward die geheime Beichte eingeführt. Das Vergehen wurde nun nicht mehr öffentlich bekannt gemacht, aber die öffentliche Erklärung der Bußfertigkeit verblieb. So war's in der griechischen Kirche. In der lateinischen Kirche blieb das öffentliche Bekenntnis bis Leo I. (450). Später ward die geheime Beichte eingeführt und blieb zuletzt, während die griechische Kirche das Beichten ganz in jedes Christen Belieben stellte, die öffentliche Beichte nur für schwere Vergehen bestehen ließ, doch so, daß auch die früheren öffentlichen Pönitenzen (Satisfaktionen) in private verwandelt wurden. So entwickelte sich zuletzt das Institut der Ohrenbeichte.

In der lutherischen Kirche ist die öffentliche Beichte vor der Gemeinde noch im Brauch für solche Fälle, wo entweder ein Christ die ganze Gemeinde schwer geärgert hat, oder wo ein Kirchenzuchtsfall mit Bann endete und der Gebannte nachher bußfertig wird und die Gemeinde ihn wieder aufnimmt. Über die sogenannte Privatbeichte (*confessio privata coram ministro verbi*) erklären unsere Bekenntnisse,[41] daß sie beizubehalten und sehr heilsam sei, daß aber die vollständige Aufzählung der Sünden nicht erfordert werde. Daß unsere Kirche die Privatbeichte nicht für absolut notwendig erklärt, und daß in diesem Stück die katholische Lehre wider die Schrift sei, ist schon im Lehrsatz I ausgeführt worden. Über das Beichtsiegel oder die Geheimhaltung des in der Beichte dem Pastor Anvertrauten äußert sich unser Bekenntnis nicht. Unsere Kirchenlehrer aber stellen den richtigen Grundsatz von der Unverletzlichkeit des Beichtsiegels auf. Die Behandlung der Ausnahmen zu diesem Grundsatz gehört in die Pastoraltheologie.

In einer Antithese zur Schriftlehre von der Beichte, speziell der Privatbeichte, stehen die Kalvinisten. Calvin[42] sagt: *Confessionem et absolutionem privatam a foetidis antichristi Romani lacunis fluxisse et ab ipso*

41 *Conf. Aug., art. XI, p. 41; Art. Smal., pars III, art. VIII, p. 321.*

42 *Defensio II contra Westphalum, v. Quens., l. c., qu. III, antithes. I, p. 598.*

diabolo in ecclesiam invectam esse. Musculus[43] nennt die Privatbeichte *nequissimum Satanae inventum.* Die Kalvinisten haben samt den mit ihnen stehenden Sozinianern, Anabaptisten und sonstigen Schwarmgeistern nicht einen Schriftgrund für sich. Sie argumentieren meist von dem möglichen Mißbrauch der Privatbeichte und sodann auch von dem Mangel eines ausdrücklichen Schriftgebots für dieselbe aus. Das letztere aber trifft nicht die Lehre unserer Kirche, denn wir behaupten nicht, daß die Privatbeichte als von Gott geboten absolut notwendig sei, sondern wir sagen nur, daß sie nicht wider Gottes Wort streite und heilsam und darum zu behalten sei. Quenstedt sagt hierzu:[44] *Confessionis privatae indicia reperiuntur passim in scriptura . . . . II. Sam. XII, 13 . . . . Marc. 1, 17 . . . . Luc. XV, 18. Ipsa vero privata et auricularis confessio in sac. litteris expresse et in specie non praecipitur. Inde tamen non sequitur, confessionem privatam in nostris ecclesiis usitatam esse vituperandam vel abrogandam, utpote isti generali in scriptura memoratae et per exempla approbatae superstructam, cujus naturam et aptitudinem illa nostra in sui generis bonitate sequitur.*

Was eigentlich das treibende Motiv der Kalvinisten gegen die Privatbeichte sei, sagt gut Quenstedt:[45] Πρῶτον ψεῦδος *erroris Calviniani est, quod omnem vim et efficaciam verbi ministerio detrahant.* Ihr Hauptärgernis ist die Absolution, daß der Pastor in Wirklichkeit durch sein Absolutionswort die Sünde vergebe. Sie kennen eben nur ein anzeigendes, lehrendes, aber nicht ein real mitteilendes Wort.

Was die Beichte vor dem Nächsten (*confessio coram proximo*) anlangt, so ist diese im Grunde nichts als die brüderliche Versöhnung (Matth. 5, 23; Jak. 5, 16); und von ihr gilt daher, daß sie absolut notwendig sei (Matth. 5, 23).

LEHRSATZ III:

Der Glaube ist das durch Gottes Wort gewirkte zuversichtliche Vertrauen auf Gottes Wort und insbesondere als rechtfertigender Glaube das Vertrauen auf die Zusage der Vergebung der Sünde in Christo.

Anmerkung: — Um zum Glauben zu kommen ist not (Röm.

43 *Vide Quens., l. c.*
44 *L. c., qu. III, obj. dial. X, p. 600.*
45 *L. c., ecthes. VIII, p. 598.*

10, 14), daß man das zu Glaubende höre. Dieses Hören ist nicht nur ein äußerliches, sondern ein solches, welches Kenntnis und Erkenntnis des zu Glaubenden einschließt (Matth. 13, 19).

Als wesentliche Stücke des Glaubens bezeichnen viele Stellen der Schrift die Kenntnis und Erkenntnis; besonders klar geschieht dies 1. Kor. 2, 4-16. Paulus ist nicht mit menschlicher Weisheit und nicht mit der Predigt in vernünftigen Reden menschlicher Weisheit zu den Korinthern gekommen, sondern mit einer Predigt des Heil. Geistes. Darum steht ihr Glaube auch nicht auf menschlicher Weisheit, sondern auf Gottes Kraft. Wiewohl aber Pauli Predigt nicht menschliche Weisheit ist, so ist sie doch Weisheit, aber göttliche, dem Fleisch verborgene Weisheit. Die haben die Obersten nicht erkannt, daher haben sie Christum verworfen; daher rührt, mit andern Worten gesagt, ihr Unglaube. Also umgekehrt besteht der Glaube der Korinther auf göttlicher Weisheit, teils sofern die Predigt Pauli göttliche Weisheit ist, teils sofern sie die göttliche Weisheit in Christo erkennen. Auch Phil. 3, 8. 9 zeigt die wesentliche Zusammengehörigkeit von Erkenntnis und Glauben. Die Erkenntnis Jesu ist es, die er über alles setzt, weil kraft derselben er in der Gerechtigkeit des Glaubens erfunden wird. Also der Glaube, in welchem er Gerechtigkeit hat, setzt die Erkenntnis Christi voraus. Noch instruktiver ist Kol. 1, 4-6. Den Glauben der Kolosser (V. 4) führt Paulus auf das Hören (V. 5) und Erkennen (V. 6) des Worts und der Gnade zurück; vgl. 1. Joh. 4, 16. Also ohne Erkenntnis Christi gibt es keinen Glauben an Christum und auch nicht ohne das Hören des Worts, durch welches die Erkenntnis gegeben wird.

Wenn aber ein Sünder auch Erkenntnis der heilsamen Wahrheit hat, so kommt es laut Zeugnis der Schrift doch nur da zum Glauben, wo die gehörte und bekannt gewordene Wahrheit aufgenommen und angenommen wird als die seligmachende Wahrheit (Mark. 4, 16. 17; Luk. 8, 13; Joh. 8, 33). Recht deutlich erscheint die beifällige Zustimmung zur Predigt als Stück des Glaubens in Apg. 17, 11. 12. Die Thessalonicher nahmen das Wort willig auf, d. h. die mündliche Predigt Pauli wirkte die Zustimmung zu seiner Predigt in ihren Herzen, die sie dann auch durch Vergleichung mit dem geschriebenen Wort Gottes als mit Recht gegeben erkennen. Und in dieser

Weise glaubten (V. 12) viele aus ihnen. Dieses zustimmende Auf- und Annehmen der seligmachenden Wahrheit als göttliche Wahrheit ist nun nicht nur so allgemeiner Natur, daß damit nur für wahr angenommen würde, daß Jesus der Heiland sei, sondern es ist eine fröhliche Zustimmung zur Wahrheit in bezug auf den zustimmenden Menschen selbst.

Aber auch mit diesem Stück, der beifälligen Zustimmung zur Predigt, ist die Natur des seligmachenden Glaubens noch nicht völlig nach der Schrift beschrieben. Diese sagt uns, daß ein drittes Moment des Glaubens die Zuversicht sei, das sich fest Gründen und Vertrauen auf das Wort und seinen seligmachenden Inhalt, eine Zuversicht, die nicht mehr nur in das Gebiet des Intellekts, sondern in das des Willens fällt. Ja, die Schrift macht die Zuversicht zum Hauptmoment des Glaubens, indem sie denselben geradezu als Zuversicht definiert (Heb. 11, 1). Und diese Definition ist nur der Abschluß der vorangehenden Gedankenreihe, namentlich von Kap. 10, 35 an, in welcher mit unzweifelhafter Klarheit das Vertrauen (παρρησίαν V. 35) mit dem Glauben (πίστις) identifiziert wird. Das Vertrauen hat Belohnung; dem Glauben folgt das Leben, und zwar ist ebensowohl von der ewigen Belohnung als vom ewigen Leben die Rede. Als zuversichtliches Vertrauen wird dann im ganzen 11. Kapitel der Glaube wiederholt beschrieben; so V. 8-10; 13-16; 26. 27. In Eph. 3, 12 wird Freudigkeit, Zugang und Zuversicht, also fröhliches, gewisses Vertrauen, als das unmittelbar mit dem Glauben Gegebene hingestellt. In Röm. 4, 20-22 wird nicht nur positiv der starke Glaube als das gewisse, zuversichtliche Vertrauen auf Gott und seine Verheißung, sondern auch der Unglaube als das Gegenteil des Vertrauens, nämlich als Zweifel beschrieben (vgl. Matth. 14, 31), und zwar nicht als Zweifel an Gottes Können, sondern als Zweifel an Gottes Wollen, an seiner Wahrhaftigkeit. So zeigt auch die Vergleichung von Matth. 21, 22 mit 1. Joh. 5, 14, daß der Glaube wesentlich Zuversicht und Vertrauen ist. Überhaupt aber redet die ganze Schrift in bezug auf dieselben Dinge vom Glauben wie von der Zuversicht und dem Vertrauen, und zwar, indem sie dabei dem Vertrauen und der Zuversicht denselben Effekt beilegt wie dem Glauben.

Auf Grund dieser Schriftzeugnisse werden mit Recht von

unsern Dogmatikern diese drei, Kenntnis (*notitia*), Beifall (*assensus*) und Vertrauen (*fiducia*) als die Stücke des Glaubens (*partes materiales fidei*) aufgestellt. Gerhard:[1] *Hoc loco agimus de fide justificante, quae complectitur notitiam, adsensum et fiduciam.* Quenstedt:[2] *Materia quasi ex qua sunt partes fidei materiales, quarum tres sunt: Notitia, assensus, fiducia.* So stehen selbstverständlich alle unsere Dogmatiker.

Man findet bei Quenstedt schon die Andeutung (*quasi*), daß man nur in ungenauerem Sinne von Teilen des Glaubens reden könne, denn dieselben sind nur in Wahrheit *actus se invicem consequentes et in fide justificante concurrentes.* Und wenn Quenstedt *notitia, assensus* und *fiducia* als die *partes materiales* bezeichnet, so will er damit nur sagen, daß dieselben in Betracht kommen bei Beschreibung der Natur des Glaubens überhaupt, denn wenn man das Wesen (*ratio formalis*) des rechtfertigenden Glaubens beschreiben will, so ist dies allein das Vertrauen (*fiducia*).

Wichtig ist die Bestimmung des Objekts des rechtfertigenden Glaubens (*materia circa quam seu objectum fidei justificantis*). Im allgemeinen ist es die ganze göttliche Wahrheit (Apg. 24, 14; 1. Thes. 2, 13); im besondern aber, was den Glauben als rechtfertigenden betrifft, ist es die Predigt von der Gnade Gottes in Christo zur Vergebung der Sünden (Röm. 3, 24. 25 u and. St.). Chemnitz:[3] *Fides est assentiri universo verbo Dei nobis proposito et in hoc promissioni gratuitae reconciliationis donatae propter Christum mediatorem.* Ebenderselbe:[4] *Firmum igitur et fixum manet proprium et principale objectum fidei justificantis, cujus respectu et apprehensione justificat, esse gratuitam promissionem misericordiae Dei remittentis peccata, adoptantis et acceptantis credentes ad vitam aeternam propter Christum mediatorem.* Quenstedt:[5] *Objectum fidei generale est scriptura vel res in scriptura revelatae, speciale doctrina evangelii. Respectu fiduciae vero justificantis qua talis, objectum proprium et speciale fidei est gratia et*

1 *Loci, tom. VII, loc. XVII, § LXVII, p. 75.*
2 *Theol. did. pol., pars IV, cap. VIII, sect. I, thes. V, p. 282.*
3 *Examen, de fide justificante, p. 159.*
4 *L. c., p. 161.*
5 *L. c., thes. XIII, not. I, p. 285.*

misericordia Dei singulis credentibus in verbo promissa et Christi oboedientia activa et passiva promerita . . . . . Probamus hoc ex Rom. III, 24. 25, ubi objectum fidei constituit apostolus Christum, non quocunque modo spectatum, sed ut ἱλαστήριον, placamentum aut placatorem irae divinae propositum in sanguine suo. Calov:[6] *Fides justificans pro objecto habet non omnia, quae Deus revelavit, sed gratiam et misericordiam Dei vel promissionem evangelicam de gratia Dei, adeoque passionem et mortem Christi, qua redemptio et salus nobis parta est ejus justitiam et oboedientiam (Act. IV, 12; Rom. III, 24. 25; I. Cor. XV, 3).*

Den Beweis, daß das Objekt des rechtfertigenden Glaubens die Gnade Gottes in Christo ist, führt Chemnitz so:[7] Es frage sich, was in der Schrift das besondere Objekt des rechtfertigenden Glaubens sei, worin derselbe eigentlich wurzele und worauf er sich stütze usw. Nun enthalte die Schrift Historien, wie die vom Turmbau zu Babel. Diese lehren nichts von der Vergebung der Sünde usw. *Et ubi illa non traduntur vel offeruntur, ibi fides non debet ea quaerere, nec si quaesiverit, poterit ea ibi invenire.* Auch in den Teilen der Schrift, welche die Sünde aufdecken und Strafe drohen, kann selbstverständlich der Glaube die Vergebung der Sünden nicht finden, so auch nicht in den Teilen, welche das Gesetz lehren und allerdings dem Gehorsam des Gesetzes Belohnung verheißen (Röm. 2, 6 usw.). *Videtur in illo objecto fidem debere quaerere justificationem; proponit enim promissiones vitae. Sed Paulus hanc quaestionem ex professo explicat. Dicit enim, legem promittere vitam non credentibus, sed facientibus.* Da also diese Teile der Schrift es nicht mit dem Glauben, sondern mit dem Tun zu schaffen haben, so können sie auch nicht das *objectum adaequatum* des rechtfertigenden Glaubens sein. So bleiben als wahres Objekt des rechtfertigenden Glaubens nur die Teile und Stellen der Schrift, welche von der Barmherzigkeit Gottes in Christo reden, und in denen vielfältig ausdrücklich der Glaube an solche Barmherzigkeit Gottes als das Mittel der Rechtfertigung und Seligkeit hingestellt wird.

In mehrfacher Antithese zur Schriftlehre vom Glauben stehen die Papisten.

---

[6] *Apodixis, de fide justif.*, § *XXI, p. 298.*
[7] *L. c., p. 159.*

I. Sie stehen in Antithese hinsichtlich des Objekts des rechtfertigenden Glaubens. Bellarmin[8] erklärt: *Catholici tam late patere volunt objectum fidei justificantis, quam late patet verbum Dei.*

Den Beweis für ihre Stellung nehmen die Papisten: 1. aus den verschiedenen Stellen, wo Christus Glauben fordert, oder den Glauben lobt, ohne daß von dem speziellen Glauben an Christum die Rede wäre (Matth. 6, 28-30; 16, 17; Luk. 7, 9; Joh. 1, 50; 6, 69; 11, 40; 14, 11). Dagegen: Diese Stellen handeln ja nicht vom Glauben in bezug auf die Rechtfertigung. Wenn also in denselben als Objekt des Glaubens die Allmacht Gottes, aber nicht die spezielle Barmherzigkeit Gottes in Christo erscheint, so kann doch nimmer aus ihnen gefolgert werden, daß nun überhaupt das Objekt des rechtfertigenden Glaubens nicht jene Barmherzigkeit Gottes in Christo sei.

2. Aus Heb. 11, 1 ff. In diesem Kapitel, erklären die Papisten, würden sehr verschiedene Objekte des Glaubens genannt, folglich könne nicht die *specialis misericordia* in Christo das wahre Objekt des rechtfertigenden Glaubens sein. — Treffend erwidert Chemnitz[9] auf dies römische Argument. Er gibt zu, daß in Heb. 11 allerdings verschiedene Objekte des Glaubens genannt würden; aber *a.*) es komme darauf an, was die Schrift zu dem eigentlichen Objekt des rechtfertigenden Glaubens mache und worauf dieser sich stütze. Das sei z. B. nicht der Durchgang durchs Rote Meer. *Fide transierunt mare rubrum, Heb. XI. Sed non in omnibus illis beneplacitum fuit Domino, I. Cor. X, 5.* Also will Chemnitz sagen, kann sich auf dieses Faktum kein Glaube zur Rechtfertigung stützen. *b.*) Es frage sich, unter welchem Gesichtspunkt in Heb. 11 vom Glauben, der seinem Wesen nach als Zuversicht definiert sei, geredet werde, ob in Rücksicht auf die Rechtfertigung, oder in anderer Rücksicht. Das letztere ist der Fall. *De hac quaestione disputat Epistola ad Hebraeos, quomodo scilicet fides post acceptam justificationem per patientiam se exerceat, sicut status totius sequentis disputationis ponitur in fine cap. X.*

Das Interesse der Papisten bei ihrer Antithese in bezug auf

---

8 *Disputationes, tom. IV, de justif., lib. I, cap. IV, 9, p. 404.*
9 *L. c., p. 161.*

das spezielle Objekt (Barmherzigkeit Gottes in Christo) des rechtfertigenden Glaubens deckt Chemnitz auf:[10] *Hac objectione Pontificii utuntur, ut contra manifesta scripturae testimonia aliqua specie disputare possint: Promissionem gratuitae misericordiae propter Christum mediatorem non esse proprium et principale objectum fidei justificantis. Illud autem ideo disputant, ut probent fidem vim et virtutem justificandi non habere ex suo objecto, quod apprehendit, sed eam a charitate mutuari.* Die Antithese geht also darauf hinaus, die papistische Werklehre zu stützen.

II. Auch in bezug auf die *partes materiales fidei* stehen die Papisten in Antithese zur Schriftlehre. Kromayer[11] drückt kurz und drastisch die römische Antithese so aus: *Fides non est notitia, sed potius ignorantia.* Und allerdings leugnen die Papisten, daß zum Glauben die Kenntnis des Glaubensobjekts gehöre. Sie erklären den Beifall für hinreichend. Zur Seligkeit sei nicht *fides explicita,* welche das Glaubensobjekt in klarer Erkenntnis hat, nötig, sondern die *fides implicita, qua creduntur illa, quae nobis ignota sunt, his vero cognita putantur, de quorum fide dubitare nefas putamus.*[12] Bellarmin will lieber, wie es Kromayer ausdrückt, den Glauben definiert haben, als daß er die Kenntnis als Stück des Glaubens ansähe. Er sagt:[13] *Mysteria fidei, quae rationem superant, credimus, non intelligimus, atque per hoc fides distinguitur contra scientiam et melius per ignorantiam, quam per notitiam definitur.* Gabriel Biel:[14] *Fides implicita, qua fidelis credit, quicquid ecclesia credit, utilissima est fideli.*

Papistischer Beweis dafür, daß die Kenntnis kein wesentliches Stück des Glaubens sei:

1. In 1. Kor. 12, 8. 9 und 13, 2 werde vom Apostel ja Glaube und Erkenntnis unterschieden, folglich sei die Erkenntnis kein Teil des Glaubens. — Dagegen: An diesen Stellen ist vom rechtfertigenden und seligmachenden Glauben gar nicht die Rede, sondern vom wunderwirkenden Glauben als einer besonderen Gabe.

---

10 *L. c.*
11 *Theol. pos. pol., art. XI, thes. IX, antithes., p. 654.*
12 Quenstedt, *l. c., sect. II, qu. I, ecthes. II, p. 288.*
13 *L. c., cap. VII, 11, p. 409.*
14 *Vide Quenst., l. c., antithes. I, p. 289.*

2. In 2. Kor. 10, 5 heiße es, daß wir die Vernunft unter den Glauben sollen gefangen nehmen. — Dagegen: Damit wird doch keineswegs die Kenntnis als Stück des Glaubens in Abrede gestellt, sondern es wird da einfach gelehrt, daß der Glaube sich allein auf das Wort gründen müsse gegen alles Einreden der Vernunft.

3. Viele Christen hätten aus Schwachheit des Verstandes keine Erkenntnis, und doch gälten sie als Gläubige, weil sie Gott, den Vater, Sohn und Heil. Geist bekennen. — Dagegen: Es kommt nicht darauf an, wen wir als Christen wollen gelten lassen, sondern darauf, was Gott als Erfordernis zum Christsein hinstellt. Und wenn nicht *a priori* die Schrift Recht gibt, diejenigen für Christen zu halten, die gar keine Erkenntnis des Glaubensobjekts haben, so kann es auch, daß man Leute ohne alle Erkenntnis als Christen ansieht, zu keinem Beweise dafür dienen, daß zum Glauben die Kenntnis nicht gehöre. Wir leugnen aber damit keineswegs, daß es wahre Christen gibt, bei denen die Erkenntnis des Glaubensobjekts intensiv wie extensiv sehr gering sein kann.

III. Die Papisten leugnen drittens, daß der Glaube seinem Wesen nach Vertrauen sei. Das Konzil von Trient erklärt:[15] *Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur, anathema sit.* Das Interesse, aus welchem die Papisten das Vertrauen als das eigentliche Wesen des rechtfertigenden Glaubens leugnen, ist ihr Dogma, daß kein Mensch seines Heils gewiß sein könne.

Beweise der Römischen für ihre Stellung:

1. Die Schrift, sagen sie, stelle den Glauben allein hin als Sache des Intellekts (und doch soll er, wie oben gezeigt, nicht *notitia* sein) und nicht des Willens, wie es doch *fiducia* sei. So in Röm. 4, 19-21. Hier werde der Glaube negativ damit beschrieben, daß Abraham seinen erstorbenen Leib nicht ansah; positiv aber werde er beschrieben als ein gewisses Wissen. Aber *consideratio* (Ansehen) sowohl als *scientia* seien Dinge des Intellekts; damit sei aber der Glaube beschrieben, folglich gehöre *fiducia* nicht zum Wesen desselben. — Dagegen: Daraus, daß in gewissen Stellen der Schrift der Glaube nicht vollständig und nicht auch als

15 *Sess. VI, can. XII, p. 44.*

Vertrauen beschrieben wird, ist nicht zu schließen, daß das Vertrauen nicht zum Glauben gehöre. An andern Stellen ist das Vertrauen als wesentliches Moment des Glaubens klar gelehrt; vgl. die oben gegebenen Beweise. Und übrigens ist die von den Papisten angeführte Stelle (Röm. 4, 19 ff.) selbst Beweis dafür, daß Vertrauen wesentliches Stück des Glaubens ist. *a.*) Der Kontext und die Konstruktion der Stelle ist zunächst gar nicht so, daß das negative Nichtansehen (οὐ κατενόησεν) und das positive gewiß Wissen (πληροφορηθείς) einfach als die den Glauben konstituierenden Stücke erscheinen, sondern das erste erscheint als Folge, nämlich als Folge des Glaubens Abrahams, denn es heißt in V. 19: Da Abraham nicht schwach ward im Glauben (μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει οὐ κατενόησεν), so sahe er nicht an usw., und das gewiß Wissen erscheint als Gegensatz zum Zweifeln durch Unglauben und als Epexegese des Starkseins Abrahams im Glauben. Denn es heißt: Abraham zweifelte nicht an der Verheißung durch Unglauben, sondern ward stark im Glauben, als der gewiß wußte, wie Luther den Ausdruck πληροφορηθείς gibt. *b.*) Das κατανοεῖν heißt ja nicht, nur intellektuell von einer Sache Kenntnis nehmen, sondern es heißt „genau betrachten," so daß man daraus Schlüsse macht. Der Sinn der Stelle also ist: Da Abraham im Glauben stand, so sahe er die Beschaffenheit seines und Sarahs Leibes nicht an, daß sie ihm Grund der Hoffnungslosigkeit auf Erfüllung der Verheißung sei; kurz: Weil er glaubte, so schlug er seine Leibesschwachheit gar nicht an. Das πληροφορηθείς, das Luther also mit „wußte gewiß" übersetzt, heißt zunächst „voll erfüllt," d. h. „voll bis zur Genüge überzeugt." Es ist also nicht das bloße intellektuelle Wissen, sondern das mit dem ganzen Geist von der gewußten Wahrheit hingenommen sein, welches auch das Gefangennehmen des Willens einschließt, wie Luther auch durch das „wußte aufs allergewisseste" anzeigt. Auch Oecumenius erklärt das πληροφορηθείς als Epexegese zu τῇ πίστει (V. 20) mit den Worten: Οὐκ εἶπε (nämlich Paulus) πιστεύσας, ἀλλ' ἐμφατικώτερον. So ist die ganze Stelle Röm. 4, 19 ff. gerade eine Stelle, welche den Glauben als Vertrauen, welches den Willen einschließt, charakterisiert. Abraham glaubte und im Glauben zweifelte er nicht und wollte nichts gelten lassen, was nach dem Augenschein gegen die Verheißung zweifeln machte.

2. Die Schrift sage wohl aus, erklären die Papisten weiter, daß aus dem Glauben Vertrauen folge, aber nicht, daß der Glaube selbst Vertrauen sei. So Eph. 3, 12. — Antwort: Die Worte ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ sind nicht so zu fassen, daß πεποίθησις von πίστις unterschieden wird als Folge von der Ursache, sondern πεποίθησις gibt das Wesen des Glaubens an. Die Worte wären zu paraphrasieren: In der Zuversicht, die wir haben, weil wir glauben, oder kurz: in der Zuversicht des Glaubens. —Bellarmin wirft ein, daß dann Tautologie herauskomme, da ja nach lutherischer Lehre der Glaube selbst schon Zuversicht sei. —Dagegen: Dies würde so sein, wenn nach Lehre der Schrift der Glaube die Zuversicht nicht einschlösse, sondern schlechtweg identisch mit Zuversicht wäre. Da aber Glaube neben Vertrauen noch andere Stücke, nämlich Kenntnis und Beifall, einschließt, so kann ein bestimmtes Stück mit dem Glauben verbunden werden, wie in Eph. 3, 12, ohne daß die von Bellarmin behauptete Tautologie herauskommt. Die Stelle, anstatt Glauben und Zuversicht zu unterscheiden wie Ursache und Folge, ist vielmehr eins der zahlreichen Zeugnisse, daß die Schrift unter Glauben nicht nur ein Wissen oder bloßen Beifall, sondern ein vertrauensvolles und zuversichtliches Ergreifen der Gnade versteht.

3. Wenn Glaube = Zuversicht wäre, argumentieren die Papisten, so würden Glaube und Hoffnung nicht mehr unterschieden sein, wie sie es doch nach der Schrift (1. Kor. 13, 13) sein sollen. — Antwort: Glaube und Hoffnung sind beide wesentlich Zuversicht; aber sie sind darin verschieden, daß der Glaube die göttlichen Verheißungen als unumstößliche Wahrheit mit Zuversicht umfaßt, die Hoffnung aber mit Zuversicht die Teilnahme am Verheißenen in seiner vollen Entfaltung für sich erwartet. Die Zuversicht des Glaubens geht auf das verheißende Wort und die Gewißheit der verheißenen Sache; die Zuversicht der Hoffnung aber geht auf den Genuß der verheißenen Sache. Wir glauben gewiß, daß Jesus am jüngsten Tage die Seinigen verherrlichen wird; wir hoffen gewiß, daß wir wirklich Teilhaber dieser Verherrlichung sein werden und genießen es hoffend im voraus.

IV. Eine vierte römische Antithese ist, daß die Liebe zum wirkungskräftigen Wesen des Glaubens gemacht wird, so daß ohne sie der Glaube sein We-

sen noch nicht hat und noch nicht ist, was er sein soll. Bechmann bringt die papistische Antithese so:[16] *Controversia haec agitur inter nos et pontificios, seu patet ex Peresio in cap. XV. Gen., Bellarm. lib. II. de justificat. cap. IV, ubi fidem formatam vocat, cujus forma est charitas sive dilectio, informem, quae dilectione caret.*[17] Bellarmin aber gibt vorsichtigerweise die nähere Erklärung[18] daß die Liebe nicht die *forma intrinseca* des Glaubens sei, welche dem Glauben sein Sein gibt (*quae dat fidei, ut sit*), sondern *forma extrinseca,* welche den Glauben zum Handeln bewegt. Das ist aber eine leere Unterscheidung. Denn gerade das, worin die wesentliche Wirkungstätigkeit einer Sache besteht, ist auch an sich das Wesen dieser Sache. Es kommt also die papistische Antithese darauf hinaus, daß der eigentliche rechte Glaube die *fides formata* oder die *fides charitate perfecta* ist, dagegen ist die *fides informis* zwar Glaube, aber nicht die zur Seligkeit erforderliche Gestalt des Glaubens.

Das Interesse der Papisten bei dieser falschen Lehre vom Glauben und dessen Vollendung erst durch die Liebe geht dahin, einmal jenes tote Ding, welches in einem ganz äußerlichen Beifall zur Kirchenlehre ohne Erkenntnis und ohne Vertrauen besteht, doch unter dem Namen der *fides informis* als Glauben gelten zu lassen, durch welchen immerhin ein Mensch zur Kirche gehöre und Hoffnung auf Seligkeit habe; zum andern die Werke, welche unter der den Glauben formierenden Liebe ja eingeführt werden, zu dem zu machen, was eigentlich die Rechtfertigung bewirkt.

Die Hauptargumente der Papisten sind:

1. Jak. 2, 20. 22. Der Glaube ohne Werke, sagen sie, ist hiernach tot, und wird erst durch die Werke vollendet. Der wahre Glaube ist also *fides caritate formata.*—Quenstedt antwortet hierauf:[19] *Neque intelligitur* τελείωσις *et perfectio interna a priori, et essentialis, sed externa, a posteriori, et accidentalis, quatenus nimirum Abraham ex filii sui oblatione fuit coram hominibus*

---

16 *Theologia polemica, pars II, loc. III, controv. IV, sect. I, § 1, p. 675.*

17 Wir haben hier einen weiteren Widerspruch in der papistischen Lehre vom Glauben. Einmal war ja der Glaube nicht *notitia* und soll doch wieder nicht *fiducia* sondern Wissen sein. Nun hier soll der Glaube, der nur Sache des Intellekts und nicht des Willens sein soll, doch seine *forma* durch die Liebe haben, die es doch mit dem Willen zu tun hat.

18 *L. c., cap. XV, p. 425.*

19 *L. c., sect. II, qu. III, obj. dial. II, p. 298.*

declaratus et cognitus, a Deo justificatus fuisse per fidem, Gen. XXII. Causa namque dicitur etiam per sua effecta perfici, nempe a posteriori et declarative. Es bleibt dies immer die schicklichste Erklärung der schwierigen Stelle, zumal gegenüber von Kap. 2, 18, daß durch die Werke insofern der Glaube vollkommen wurde, als er durch die Werke vor Gottes Urteil als ein wahrhafter Glaube an die Verheißung offenbart wurde.

2. Gal. 5, 6 — πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. Die Papisten fassen ἐνεργουμένη als Passivum und geben als Sinn: *Fides a caritate agitur et movetur;* mit andern Worten: Liebe ist das Wesen des Glaubens. — Antwort: Das Partizipium ist nicht passivisch, sondern medial. Also: Der Glaube, der durch die Liebe tätig ist; (vgl. 2. Kor. 1, 6; 4, 12).

Beweis gegen die papistische Lehre:

1. Die Schrift stellt da, wo sie von Rechtfertigung handelt, stets Glauben und Werke in Gegensatz (Röm. 4, 5 vgl. mit 10, 5. 6). Quenstedt:[20] *Fides justificans et nostra opera bona sunt in articulo justificationis opposita. Ergo non sunt eadem, quasi fides sit etiam ipsa oboedientia.*

2. Abraham wird gerade als Beispiel des Glaubens zur Gerechtigkeit hingestellt und ausdrücklich wird gesagt, daß er solche Gerechtigkeit nicht habe durchs Werk (Röm. 4, 2. 3 vgl. mit V. 13. 14. 15).

3. Die Hauptdefinition des Glaubens schließt die Werke und also deren Wurzel, die Liebe, aus als konstituierende Momente des Glaubens, denn die Werke gehören weder zu den unsichtbaren noch den zu hoffenden Dingen.

Zu den Papisten stehen hier Sozinianer und Arminianer. Socin[21] lehrt: *Fidem justificantem esse oboedire praeceptis Dei et credere, ea vera esse, quae Christus dixit.* Und:[22] *Opera non modo a fide, qua justificamur, separari nequeunt, sed anima sive forma quaedam ac vita ejus fidei sunt.* Rakauer Katechismus:[23] *Quae vero fides est, quam necessario consequitur salus? Est fidu-*

---

20 *L. c., sect. II, qu. III, thes. beb. II, p. 296.*
21 *De Christo servatore, pars IV, cap. XI, XII, vid. Quenst, l. c., qu. III, antithes. I, p. 295.*
22 *Miscellan, p. 162, vid. Quenst. l. c.*
23 *Cap. IX, qu. 418, 419, p. 849.*

cia per Christum in Deum. Unde apparet, eam in Christum fidem duo comprehendere: unum, ut non solum Deo, verum et Christo confidamus. Deinde, ut Deo obtemperemus. . . . . Ergo tu oboedientiam sub fide comprehendis? Sic est.

LEHRSATZ IV.

Die Busse ist eine von Gott durchs Wort zum Zweck der Seligkeit in uns hervorgebrachte Wirkung, aber nicht ein Sakrament.

Anmerkung: — Daß Gott die bewirkende Ursache der Buße sei, folgt schon aus den vorhergehenden Paragraphen, denn die Buße ist ja nur das unmittelbare Resultat der bekehrenden Tätigkeit Gottes, oder der *conversio activa.* Doch bezeugt die Schrift auch ausdrücklich, daß die Buße von Gott gewirkt wird (2. Tim. 2, 25; Apg. 5, 31). Es versteht sich von selbst, daß *terminative* der Heil. Geist die bewirkende Ursache der Buße ist. Die Schrift bezeichnet auch den Geist im besonderen als Buße wirkend, indem sie das Amt des Worts, durch welches die Buße gewirkt wird, das Amt des Geistes nennt (2. Kor. 3, 6. 8).

Obgleich nun unter diesem Wort und Amt zunächst und recht eigentlich das Evangelium zu verstehen ist, so ist doch das Gesetz keineswegs von der Mitwirkung zur Buße ausgeschlossen. Sondern wie das Evangelium den einen wesentlichen und recht eigentlich die Seligkeit bedingenden Teil der Buße wirkt, nämlich den Glauben (Röm. 10, 14—17; Joh. 17, 20; 20, 31; 1. Tim. 4, 6; Gal. 3, 2. 5), so wirkt das Gesetz den andern wesentlichen Teil, die Reue (Röm. 3, 20; 7, 7). Das Verhältnis des Wortes Gottes als Ursache der Buße zu Gott ist dies, daß Gott die *causa principalis,* das Wort die *causa instrumentalis* der Buße ist.

Als Zweck der Buße bezeichnet die Schrift die Vergebung der Sünden (Luk. 24, 47; Apg. 3, 19), Gottes Gnade (Luk. 15, 7), Vereinigung mit Gott (Apg. 20, 21; 26, 20 Buße zu Gott), den Eingang ins Reich Gottes (Matth. 3, 2; 4, 17), Befreiung von Verdammnis (2. Pet. 3, 9) und das ewige Leben (Apg. 11, 18). Dies alles ist genauer bestimmt der *finis intermedius,* denn der *finis ultimus* ist die Ehre Gottes.

Als unmittelbare Wirkung (*effectus immediatus*) der Buße zeigt die Schrift die Rechtfertigung, insofern *a.*) überall dem Glauben als dem zweiten wesentlichen Stück

der Buße die Rechtfertigung zugeschrieben wird (Röm. 3, 28; 4, 3. 5; 5, 1), und *b.*) der bußfertige Sünder ausdrücklich als der gerechtfertigte bezeichnet wird (Luk. 18, 14). Dabei versteht sich von selbst, daß die Buße nicht mit der einmal empfangenen Rechtfertigung aufhört. Denn auch der Gerechtfertigte behält die Sünde an sich und sündigt täglich. So gewiß der Gläubige und Gerechtfertigte nie sagen kann: Ich habe keine Sünde, so gewiß kann er nie ohne Buße sein (1. Joh. 1, 8. 9). Diese Erwägung ist auch der Grund, weshalb Quenstedt die Buße hinter die Rechtfertigung setzt.[1]

Da die Gerechtfertigten Gottes Kinder sind, mit Gott Gemeinschaft haben, auch darnach in einem neuen Leben wandeln, da also die weitere Folge der Rechtfertigung die *adoptio in filios, unio mystica* und *nova oboedientia* sind, so werden diese Stücke von den Dogmatikern auch als *effectus immediati poenitentiae* bezeichnet. Dabei wird bemerkt:[2] *Poenitentiae haec tribui non ratione contritionis, quasi illa sit meritum quoddam ac causa remissionis peccatorum, sed ratione fidei, quae est essentialis pars poenitentiae, quae apprehendit Christum et in Christo gratiam Dei, remissionem peccatorum, justitiam, donationem Spiritus Sancti et vitam aeternam gratis accipit.*

In der Antithese stehen die Papisten, indem sie die Buße zum Sakrament machen. Nach der Schrift ist die Buße etwas, das der Mensch tut; aber nach papistischer Lehre ist sie etwas, das die Kirche tut. Das Konzil von Trient erklärt:[3] *Si quis dixerit, in catholica ecclesia poenitentiam non esse vere et proprie sacramentum pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis a Christo, domino nostro, institutum, anathema sit.*

Die Papisten gründen ihre falsche Lehre auf Joh. 20, 23. Bellarmin[4] sagt, daß diese Stelle erstlich das äußere Zeichen enthalte, welches bei einem Sakrament sein müsse. Er sagt: *Nam cum Dominus apostolis potestatem concesserit remittendi peccata hominibus, dubitari non potest, quin signo aliquo externo eam potestatem exerceri voluerit. Neque enim homines, qui corporales*

1 *Theol. did. pol., pars III, cap. IX, sect. I, thes. XIV, nota, p. 584.*
2 Gerhard, *Loci, tom. VI, loc. XVI,* § *CXL, p. 337.*
3 *Sess. XIV, can. I, p. 105.*
4 *Disputationes, tom. III, de sacr. poenit., lib. I, cap. X, 2, p. 519.*

sunt, peccata sibi remitti intelligerent, nisi voce aut signo aliquo externo ac sensibili remitterentur. Zum andern enthalte, erklärt Bellarmin, die Stelle die besondere Verheißung.

Was nun das äußere Zeichen anlangt, so ist es noch keinem Papisten gelungen, ein solches als von Christo eingesetzt und daher als wesentlich und notwendig nachzuweisen. Man hat das Auflegen der Hände zum äußeren Zeichen gemacht. Aber Thomas von Aquino erklärt dieses Zeichen für unwesentlich; ebenso sagt auch Bellarmin:[5] *Hunc ritum non pertinere ad sacramenti essentiam.* Ist dem so, so kann auch das Auflegen der Hände nicht *elementum externum* der Buße als eines Sakramentes sein, weil das äußere Zeichen für jedes Sakrament ja durchaus notwendig ist. Zum äußeren Zeichen hat man auch die Verkündigung: *Ego absolvo te* gemacht. Dann müßte auch bei der Taufe das: *Ego baptizo te* das äußere Zeichen sein, was absurd ist. Auch die äußeren Zeichen an den Beichtenden können nicht *elementum visible* des Poenitenz-Sakraments sein, wie die Papisten vorgeben. Die Reue als Herzenszustand ist unsichtbar, das Sündenbekenntnis wird nicht gesehen, sondern gehört; es käme da nicht Zeichen zum Wort, sondern Wort zum Wort. Bei einem Sakrament aber kommt zum Wort ein sichtbares Zeichen. Auch die Genugtuung (*satisfactio*), die ohnehin erst folgt, kann nicht das äußere Zeichen sein, denn sie ist ja nicht Zeichen der Gnade, sondern Mittel zu deren Erlangung.

Die schriftgemäße These gegen die Papisten gibt Calov:[6] *Etsi confessio privata et absolutio non immerito retineatur in ecclesia, non tamen vel confessio vel absolutio illa vel poenitentia est sacramentum proprie dictum, sed absolutio talis est ritus solum indifferens, poenitentia vero medium est ex parte nostri redeundi ad Deum.* Gangbarer Beweis der Dogmatiker (Calov) für diese These ist: Die Buße kann nicht Sakrament sein, denn

1.) es fehlt ihr ein äußeres Zeichen, weil die Schrift keins gibt;

2.) es fehlt ihr die *materia et forma sacramentalis.* Das Tridentinum macht die Absolution zur *forma sacramentalis.* Dies kann nicht sein, weil Buße und Absolution gar nicht in dasselbe

---

5 *L. c., cap. XV, p. 534.*
6 *Apodixis fidei. de poenitentia, § 34, p. 410.*

Subjekt fallen, denn die erstere ist des Beichtenden, die letztere des Priesters. Zudem folgt ja die Absolution dem Sündenbekenntnis, aber das Wesen einer Sache folgt dieser nicht, sondern macht sie aus.

3.) Das Wesen des Sakraments besteht in der Applikation eines äußeren Zeichens; aber eine solche Applikation geschieht nicht in der Buße, denn keiner der nach papistischer Lehre wesentlichen Teile der Buße wird dem Beichtenden appliziert, weder die *contritio,* noch die *confessio oris,* noch die *satisfactio operis.* Appliziert wird die Absolution; aber diese ist eben nicht Teil des Bußsakraments, wie selbst Bellarmin zugibt, und außerdem ist die Absolution kein äußeres Zeichen.

4.) Die Buße wird nirgends, und das ist das Entscheidende, beschrieben als Akt Gottes, sondern des Menschen; aber *sacramentum proprie dictum est medium ex parte Dei conferens gratiam.*

---

§ 58.

Von der Rechtfertigung.

(*De justificatione.*)

LEHRSATZ I.

Die Rechtfertigung ist ein richterlicher Akt Gottes, da er den sündigen und daher der ewigen Strafe verfallenen Menschen ohne irgendein Verdienst desselben aus Gnaden und um Christi willen für gerecht erklärt.

Anmerkung: — Die biblischen Ausdrücke für rechtfertigen sind im Alten Testamente הִצְדִּיק, welche Hiphilform die LXX mit δικαιοῦν übersetzt, und im Neuen Testamente δικαιοῦν.

Fast ohne Ausnahme bedeutet der hebräische Ausdruck ein Gerechtmachen durch Richterspruch, also gerecht erklären (*justificatio forensis*), nicht physisch gerecht machen oder Gerechtigkeit einflößen. So in 2. Mos. 23, 7: לֹא־אַצְדִּיק רָשָׁע „Ich rechtfertige nicht den Frevler," und Jes. 5, 23: רָשָׁע עֵקֶב שֹׁחַד מַצְדִּיקֵי „die den Gottlosen um Geschenke willen rechtferti-

gen." So in 5. Mos. 25, 1; 1. Kön. 8, 32; Jes. 50, 8; Hiob 27, 5 usw. Diese richterliche Bedeutung ist besonders klar da, wo um irgendeines Grundes willen (wegen Opfer, Gaben usw.) die Rechtfertigung stattfindet. Da kann schlechtweg nicht an gerecht machen, sondern nur an gerecht erklären gedacht werden.

Offenbar ist der richterliche Sprachgebrauch auch im Neuen Testamente. Es kommt[1] das Wort rechtfertigen im Neuen Testamente 38 mal vor, so Matth. 11, 19; 12. 37; Luk. 7, 29. 35; 10, 29; 16, 15; 18, 14; Apg. 13, 39 (2); Röm. 2, 13; 3, 4. 20. 24. 26. 28. 30; 4, 2. 5; 5, 1. 9; 6, 7; 8, 30. 33; 1. Kor. 4, 4; 6, 11; Gal. 2, 16 (3); 2, 17; 3, 8. 11. 24; 5, 4; 1. Tim. 3, 16; Tit. 3, 7; Jak. 21. 24. 25. In Matth. 12, 37 heißt es: „Aus deinen Worten wirst du gerechtfertigt werden, und aus deinen Worten wirst du verdammt werden." Der negative Ausdruck καταδικασθήσῃ zeigt unwidersprechlich, daß der positive Ausdruck δικαιωθήσῃ nicht = gerecht machen, sondern gerecht erklären, lossprechen, ist. Luk. 10, 29. Der Schriftgelehrte wollte sich rechtfertigen. Dies heißt doch nicht, er wollte sich habituell in physischer Weise gerecht machen, sich Gerechtigkeit einflößen, sondern sich entschuldigen oder freisprechen. Luk. 7, 29 rechtfertigen die Zöllner Gott. Sie wollten doch nicht Gott zu einem Gerechten machen, sondern, wie Luther übersetzt, „sie gaben Gott recht." Röm. 8, 33. 34 ist der *sensus forensis* von δικαιοῦν unwiderleglich klar, da das Gegenteil von Rechtfertigen das Verdammen ist. Ebenso Röm. 5, 16: „Das Urteil ist kommen aus einer Sünde zur Verdammnis, die Gabe aber hilft auch aus vielen Sünden zur Gerechtigkeit," genau: zum Rechtfertigungsurteil (δικαίωμα). Vollends gewiß machen den *sensus forensis* von δικαιοῦν seine Synonyme. Gerhard:[2] *Quia aequipollentes phrases itidem sunt judiciales. Justificari enim est non vocari in judicium, Ps. 143, 2, non condemnari, Joh. 3, 18, non venire in judicium, Joh. 5, 24, non judicari, Joh. 3, 18.*

Die Papisten leugnen den *sensus forensis* von δικαιοῦν. Sie fassen das Wort als „gerecht machen" und zwar innerlich, physisch, im Wege einer innerlichen Veränderung, einer Einflößung von habitueller Gerechtigkeit. Die Rechtfertigung

---

1 Vgl. Preuß, Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott, S. 18.
2 *Loci, tom. VII, loc. XVII, § VII, p. 6.*

fassen sie nicht als *actio forensis et judicialis,* in der Gott sich als ein über den Sünder urteilender Richter verhält, und welcher Akt also auch außerhalb des Sünders geschieht, sondern sie betrachten sie als *actio physica,* in der Gott an dem Sünder innerlich etwas wirkt, und welche also in dem Sünder selbst vorgeht.

Die römischen Dogmatiker gründen ihre falsche Lehre von der Rechtfertigung namentlich auf die Parallele zwischen Adam und Christus (Röm. 5, 18. 19). Bellarmin:[3] *Adamum nos condemnare non modo forensi et judicando, sed imprimendo culpam* (man beachte *culpam* anstatt *peccatum*) *originalem, ita quoque Christum nos justificare delendo peccatum et gratiam infundendo.* — Dagegen:

1.) In der ganzen Gegenüberstellung von Adam und Christus ist der eigentliche Vergleichungspunkt nur die Tatsache, daß von dem einen durch seine Sünde Verdammnis, von dem andern durch seine Gerechtigkeit und Gehorsam die Rechtfertigung über alle Menschen kommt. Die Art und Weise, in welchem das eine oder das andere kommt, ist nicht Vergleichungspunkt und auch nicht ins Auge gefaßt. Aber welches auch immer die Weise sei, in welcher hier die Verdammnis von Adams Sünde auf uns kommt, so ist in Kapitel 3 und 4 klar gelehrt, daß die Rechtfertigung von Christo her auf dem Wege der Zurechnung und Gerechtsprechung, aber nicht durch Eingießung der Gerechtigkeit kommt.

2.) Auch die erste Sünde Adams kommt über uns in erster Linie durch Zurechnung von seiten Gottes. Denn nicht dies, daß wir von Adam her physisch als Sünder geboren werden, ist der Weg, auf welchem von Adam her überhaupt die Sünde auf uns kommt, sondern eben dies, daß alle Menschen von Adam her nicht rein, sondern sofort mit seiner durch den Fall über ihn gekommenen Verderbtheit geboren werden, hat nur darin seinen Grund, daß uns die Tat Adams, die doch nach bloßem Urteil der Vernunft uns persönlich ganz ferne ist, doch von Gott uns als unsere Tat zugerechnet wird; vgl. § 34, B. II, S. 408.

Das Rechtfertigen ist sowohl Tat des Vaters (Röm. 8, 33 vgl. mit V. 32. Gott macht gerecht, aber der, der den Sohn gegeben hat, also der Vater.), als des Sohnes (Jes. 53,

3 *Disputationes, tom. IV, de justif., lib. II, cap. III, 7, p. 450.*

11) und des Heil. Geistes (1. Kor. 6, 11). Es ist also die Rechtfertigung eine Tat der ganzen Dreieinigkeit. Quenstedt:[4] *Causa efficiens principalis justificationis est tota Sanct. Trinitas. Est enim opus ad extra, pro principio agendi ipsam Dei essentiam omnibus tribus personis communem agnoscens.*

Denen, die Gott rechtfertigt, widerfährt dies ganz umsonst, δωρεάν (Röm. 3, 24). Sie haben es nicht verdient (Röm. 3, 24). Sie sind ohne Unterschied Sünder (Röm. 3, 23) und Gottlose (Röm. 4, 5). Quenstedt:[5] *Subjectum justificationis ratione termini a quo homo peccator, Rom. III, 23, ratione actus et status praesentis credens est, Rom. IV, 5.* Die Rechtfertigung setzt also in dem Sünder nichts voraus, sondern geschieht, indem er durch den von Gott geschenkten Glauben das ergreift, auf welches hin die Rechtfertigung geschieht. Die papistische, sozinianische und arminianische Antithese, welche schon hier berührt wird, nämlich diese, daß die Rechtfertigung ein Verdienst des Menschen voraussetze, wird später zur Verhandlung kommen.

Wir fragen jetzt nach dem Beweggrunde Gottes (*causa movens justificationis*), daß er rechtfertigt. Als solchen nennt die Schrift die Gnade und Barmherzigkeit Gottes (Röm. 3, 24; 2. Tim. 1, 9; Tit. 3, 5). Wir bezeichnen sie als *causa impulsiva interna*, weil sie in Gott ist. Was diese χάρις oder Gnade Gottes sei, sagt richtig Calov:[6] *Gratia Dei, qua justificamur, non est qualitas aliqua permanens, vel habitus supernaturalis justitiae, aut qualitas, sed est gratuitus Dei favor ejusque misericordia.*

Hier verwirft Calov die papistische Irrlehre in bezug auf die Gnade. Das Konzil von Trient erklärt:[7] *Si quis dixerit, homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua justificamur, esse*

---

4 *Theol. did. pol., pars. III, cap. VIII, sect I, thes. V, nota, p. 516.*
5 *L. c., thes. IV.*
6 *Apodixis, de justificatione, § X, p. 270.*
7 *Sess. VI, can. XI, p. 44.*

tantum favorem Dei, anathema sit. Hierzu sagt Gerhard:[8] *Pontificii scholasticorum sententiam secuti statuunt, gratiam Dei in articulo justificationis significare qualitatem nobis infusam, hoc est, vocabulum gratiae ex praedicamento relationis transferunt in praedicamentum qualitatis, inde concilium Tridentinum anathema dicit illis, qui statuunt, gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei.* Mit andern Worten: Was Gemütsbewegung in Gott ist, machen sie zu einer Gemütsbewegung, die dem Sünder eingeflößt wird. Das Interesse hierbei ist klar. Bleibt χάρις in seiner ursprünglichen schriftgemäßen Fassung stehen, so widerstreitet sie der ganzen falschen papistischen Rechtfertigungslehre.

Den Beweis dafür, daß die χάρις, oder *gratia*, in der Rechtfertigung ein *donum inhaerens* sei, suchen die Papisten so zu liefern:

1. Die Gnade, sagen sie, werde ein Geschenk genannt, das wir empfangen, Röm. 5, 17. — Dagegen: Die περισσεία τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης steht klar und deutlich in Parallele zu παράπτωμα, d. h. zu der verderbenbringenden Tat Adams, und ist um dieser Gegenüberstellung willen nichts anders als das rettende Erbarmen Gottes, nichts anderes als[9] *gratuita reconciliatio facta per Christum, justificatio per ipsius sanguinem, plenitudo gratiae ad justitiam, justificatio vitae per oboedientiam et justitiam Christi.* Daß in V. 17 von einem Empfangen einer *gratia inhaerens* nicht die Rede sei, sondern von der *gratia*, in welcher Gott Christum zum Grund des Heils der Sünder gemacht, wird vollends klar aus V. 20: Οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις. Denn von einem solchen Überwiegen der Gnade über die Sünde kann wohl geredet werden in bezug auf die Gnade, sofern sie das Heil bereitet, aber nicht, sofern sie dem Sünder innewohnt, respektive in guten Werken sich zeigt. Es würde auch, wenn man χάρις als *gratia inhaerens* faßt, die Parallele ganz verlassen werden, denn diese zieht der Apostel nicht zwischen Adam und uns, in denen die Gnade wohnt, sondern zwischen dem ersten Adam und dem zweiten Adam. Gegen die römische Fassung der χάρις spricht auch V. 21. Von nun an herrscht die

8 *Loci, l. c., § XXV, p. 23.*
9 Gerhard, *l. c., § XXVI, p. 24.*

Gnade durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben, kann nicht von der Gnade als *gratia inhaerens,* sondern nur in bezug auf die Gnade, die durch Christum die Gerechtigkeit imputative gibt, geredet werden.

2.) Joh. 1, 17. „Die Gnade und Wahrheit ist durch Christum worden." Hier müsse, sagen die Papisten, die Gnade die *gratia infusa* sein, nicht die *misericordia* und *benevolentia* Gottes. Denn wer spreche so: *Benevolentia per Christum facta est.* — Allein, *a.*) Gnade und Wahrheit sind gegenübergestellt dem Gesetz. Das Gesetz verurteilt, so ist unter Gnade nichts anderes zu verstehen als die gnädige Versöhnung Gottes in Christo. So wenig im ersten Gliede des Spruches etwas dem Menschen Inhärierendes gemeint ist, so wenig im zweiten Gliede. *b.*) **Χάρις ἐγένετο** heißt nicht: sie entstand in Christo, sondern: in Christo ward sie für uns vorhanden, wie denn überhaupt der ganze Abschnitt nicht von dem Wesen Gottes an sich, sondern von seiner Offenbarung handelt.

3.) Eph. 4, 7 heiße es von der Gnade, sie werde einem jeglichen gegeben nach dem Maß der Gabe Christi. Hier könne **χάρις** nicht *benevolentia* sein, sondern nur *donum* und *gratia infusa,* weil die *benevolentia* nicht nach dem Maß gegeben wird.

Unsere Dogmatiker beantworten das papistische Argument mit dem Zugeständnis, daß **χάρις** öfter im Neuen Testamente *donum gratiae* = Gnadengabe bezeichne. So Quenstedt:[10] *Concedimus, 1.) in sac. scriptura quandoque gratiam designare dona gratuita, vel ex gratia data, 2.) charismata infusa in renatis dari . . . . . sed negamus, quando de causis justificationis agitur, vocabulum gratiae passive, sive pro donis gratiae a Deo datis accipi et actum justificationis coram Deo ingredi.*

Die neueren Lexikographen stellen aber mit gutem Recht gänzlich in Abrede, daß **χάρις** je = *donum gratiae* sei. Cremer erklärt,[11] daß **χάρις** 1.) objektiven Sinn hat = Anmut, gefällige Form einer Sache, Arbeit oder Rede (Luk. 4, 22), 2.) subjektiven Sinn, *a.*) Gunst, Huld, Geneigtheit, *b.*) Dank (Luk. 17, 9; Röm. 6, 17; 7, 25; 1. Kor. 10, 30 u. and. St.). Zu *2a* bemerkt Cremer: „Man wird nicht sagen dürfen, daß das neutestament-

10 *L. c., sect. II, qu. II, obj. dial. I, p. 534.*
11 Biblisch-theol. Wörterbuch, S. 834 ff.

liche χάρις im Sinne von Gnadenerweisung stehe, analog der prof. Bedeutung Liebesdienst, Gunstbezeugung." Er führt als sehr gewichtigen Grund an, daß die Schrift so geflissentlich Gnade, χάρις, und Gabe δῶρον und δωρεά unterscheide, auch für Gabe der Gnade ein besonderes Wort habe, χάρισμα. Und gewiß klingt es geradezu wie eine ausdrückliche Erklärung Gottes, daß χάρις nicht = δῶρον τῆς χάριτος, *donum gratiae,* sei, wenn es Röm. 5, 15, heißt: Πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι. Wäre χάρις = δῶρον, so wäre dies die vollendetste zweifache Tautologie, sowohl in den zwei Gliedern, als auch in dem Ausdruck δωρεὰ ἐν χάριτι Ganz ebenso beweisend ist in V. 17 τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δικαιοσύνης; und nicht minder so in Röm. 12, 6 ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα.

Und was nun die Stelle Eph. 4, 7 betrifft, die die Römischen als Beweis ihrer Stellung anführen, so hätten wir

1.) zunächst wieder eine nichtssagende Tautologie, wenn χάρις = Gabe wäre. Es hieße dann: Uns ist die Gabe gegeben nach dem Maß der Gabe Christi. Es ließe sich hören: Uns ist die Gabe (χάρις) gegeben, wenn es dann weiter hieße: Nach dem Maß der Weisheit Christi, der Ehre Christi.

2.) Wenn χάρις soll = *gratia infusa* sein müssen, weil die *benevolentia* nicht nach dem Maß gegeben werde, so kann sie aus demselben Grunde auch nicht *gratia infusa* sein zur Rechtfertigung und Seligkeit, da Gott sonst den einen Menschen müßte seliger haben wollen als den andern.

3.) Es wird ein guter schriftgemäßer Sinn gewonnen, wenn χάρις = *benevolentia* Gottes, und gleichwohl gesagt wird, sie werde gegeben nach dem Maß der Gabe Christi. Paulus sagt in V. 1, daß alle ihrem Beruf gemäß wandeln sollen, der gewiß aus der *benevolentia* Gottes ihnen zuteil geworden ist. Nun führt er zunächst aus, daß dieser Beruf im allgemeinen zu der einen Kirche, einen Kindschaft, einen Hoffnung usw. und dem einen seligen Leben in dem einen Vater ist. Aber, fährt er fort, die Gnade ist gegeben nach dem Maß der Gabe Christi, und er gibt nicht nur jenen allgemeinen Beruf, den sie alle aus Gottes χάρις haben, sondern auch besonderen Beruf, den wieder auch nur

der χάρις verdankt, wer ihn hat, und den derjenige hat, dem Christus diesen besonderen Beruf geben will. Es ist also ein ganz schriftgemäßer Gedanke, daß die Gnade, d. h. *benevolentia Dei*, gegeben ist nach dem Maß der Gabe Christi, einmal nach dem allgemeinen über alle gehenden Maß der Gabe der Gerechtigkeit zur Seligkeit, und dann nach dem besonderen Maß der Gabe, daß der eine zum Apostel, der andere zum Lehrer usw. wird (V. 11).

4). Röm. 5, 5. Hier heiße es, daß die *gratia justificationis* in die Herzen ausgegossen sei, so könne darunter nicht der *externus favor Dei* gemeint sein, sondern nur etwas im Herzen des Sünders Wohnendes und Wirkendes. — Dagegen: Zuvor sagt der Apostel, daß die Hoffnung nicht lasse zuschanden werden. Dies begründet er mit den Worten: „Denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unser Herz." Daß dies nun nicht der *amor Dei infusus* sei, womit wir Gott lieben, sondern die Liebe, wodurch Gott uns liebt, zeigt die Epexegese in V. 8: „Darum preiset Gott seine Liebe gegen uns, daß Christus für uns gestorben ist, da wir noch Sünder waren." Ausgegossen ist diese Liebe in unsere Herzen, weil dieselben voll sind von Erkenntnis dieser Liebe; vgl. Calov zur Stelle:[12] *Quae charitas effusa in nobis, non qua inhaesionem subjectivam, sed qua manifestationem et qua effectum et sensum ejusdem in cordibus nostris effusum.*

Unser Beweis, daß die als Grund der Rechtfertigung erscheinende χάρις oder *gratia* nichts anderes als die Barmherzigkeit und das Wohlwollen Gottes sei, ist:

1.) Die Vergleichung von χάρις mit seinen Synonymen zeigt, daß die Schrift unter χάρις die Barmherzigkeit Gottes versteht. Gerhard:[13] *Justificatio et salvatio in scripturis tribuitur gratiae, misericordiae, philanthropiae, dilectioni et caritati Dei. Ergo haec habenda sunt pro* ἰσοδυναμοῦσι, *Rom. III, 24; Joh. III, 16; Eph. II, 4; Tit. III, 4 etc.*

2.) Die Gegenüberstellung von χάρις und Gesetzeswerken ergibt, daß unter χάρις nicht die *gratia infusa* verstanden werden kann (Röm. 11, 6; 4, 4. 5. 16). Nach papistischer Lehre ist der

12 *Biblia illustrata, tom. II, annotat. ad Rom., p. 90.*
13 *Loci, l. c., § XVIII, p. 15.*

amor infusus die Quelle der guten Werke und kann nach der Figur *causa pro effectu* für die guten Werke selbst gesetzt werden. In diesem Verstande kann dann aber vernünftigerweise die χάρις nicht in Gegensatz zu den Gesetzeswerken gestellt werden. Und da in der Schrift dieser Gegensatz, Gnade und nicht Gesetzeswerke, vorliegt, so ist offenbar, daß die Schrift unter χάρις nicht eine eingegossene Liebe versteht.

3.) Die Derivativa des Worts χάρις zeigen, daß das Wort eigentlich *benevolentia* ist. Χαρίζομαι, χαριτόω = *condono, gratis acceptum et dilectum habeo,* aber nicht = *amorem infundo.* So kann also die Wurzel dieser Worte, χάρις, nicht eine *infusio justitiae* bedeuten. Jedenfalls muß überall χάρις so lange in seiner genuinen Bedeutung = *favor, benevolentia,* genommen werden, als nicht unabweisbar eine andere Bedeutung vom Heil. Geist angezeigt wird.

Nach der Schrift gibt es aber auch einen außer Gott liegenden Beweggrund der Rechtfertigung (*causa movens externa justificationis*), nämlich das Verdienst Christi. Das ist schon früher nachgewiesen, indem bewiesen wurde, daß Christi gesamter tätiger und leidender Gehorsam ein stellvertretender und genugtuender war. Die Schrift stellt aber auch ausdrücklich die Rechtfertigung und das stellvertretende Tun und Leiden Christi in Beziehung zueinander. So in Röm. 3, 24. 25: „Und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, so durch Christum Jesum geschehen ist, welchen Gott hat vorgestellt zu einem Gnadenstuhl (ἱλαστήριον)." Chemnitz:[14] *Tripliciter enim potissimum considerari potest officium mediatoris tanquam causa nostrae justificationis. 1. Tanquam meritum, quod Deus pater respicit et propter quod credentes gratis per suam gratiam justificat. Huc pertinent testimonia, quae diserte de merito loquuntur, ut Rom. IV, 3 v. ult.; I. Cor. 15, 3; Rom. V, 6; I. Pet. II, 21; I. Joh. IV, 10; item de* λύτρῳ, *quod Christus desolvit, ut totus articulus, passus, crucifixus etc.; de perfecta oboedientia, Rom. V, 19 . . . . . Et haec testimonia ita sunt proponenda, quod solus Christus satisfecit pro omnibus peccatis, pro culpa et pro poena, ita ut nihil relictum*

14 *Loci, de justificatione, cap. IV, de testimoniis scripturae, p. 292 sq.*

sit nostris vel passionibus, vel satisfactionibus ad expianda peccata . . . . . Huc etiam pertinent illa testimonia, quod p r o p t e r f i l i u m m e d i a t o r e m pater credentes justificat, II. Cor. V, 18; Eph. I, 3; I. Cor. I, 9; Rom. III, 24; Rom. V, 10. 14; Eph. I, 7; II, 16; Col. I, 13. Hoc modo officium mediatoris in nostra justificatione consideretur ut meritum. Also das gesamte Werk, welches Christus als stellvertretender Versöhner geleistet hat, ist der Grund, auf welchen hin frei und umsonst Gott uns rechtfertigt.

Es kann wohl Christus als *causa meritoria* der Rechtfertigung bezeichnet und doch eine ganz falsche Rechtfertigungslehre damit verbunden werden. In welcher Weise das geschieht, zeigt C h e m n i t z in der Fortsetzung der oben angeführten Stelle: *Christus mediator et salvator est non tantum m e r i t o, sed et e f f i c a c i a. Neque enim meruit, ut per nos, vel per alios ea, quae ad justificationem nostram pertinent, efficerentur, sed ea et effecit et adhuc efficit, in quibus justificatio et salus nostra consistit, qualia sunt liberatio a peccato, diabolo, morte et ira Dei, et applicatio horum beneficiorum. Et ideo merito dicitur causa efficiens. Testimonia autem haec sunt: I. Pet. I, 19; II, 24; I. Joh. I, 9; Heb. II, 14; Apoc. V, 9; Gal. III, 13 etc.* Die hier als falsch bezeichnete Lehre ist die papistische. Zwar soll auch nach papistischer Lehre Christus die *causa meritoria* der Rechtfertigung sein. Es heißt sogar im *Concil. Tridentinum*:[15] *Verum, etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii duntaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur.* Aber damit meinen die Papisten nicht, daß Christus sein Verdienst mitteilt und so wirklich die Rechtfertigung bewirkt. Sondern sie erklären im Kap. III weiter: *Nisi in Christo renascerentur, nunquam justificarentur, cum ea renascentia per meritum passionis ejus, gratia, qua justi fiunt, illis attribuatur.* Also Christus verdient wohl den Menschen die Vergünstigung und Tüchtigkeit, daß sie selbst durch verdienstliche Werke sich die wirkliche Rechtfertigung verdienen können, aber er bewirkt nicht ihre Rechtfertigung selbst durch sein Verdienst. Christus bewirkt nur durch sein Verdienst, daß dem Menschen die Liebe eingegossen wird, welche den Glauben desselben formiert und ihn *physice* zu einem

15 *Sess. VI, cap. III, p. 31.*

Gerechten macht, wodurch er vor Gott gerechtfertigt ist und die Rechtfertigung verdienende Werke tun kann.

LEHRSATZ II.

Das Wesen der Rechtfertigung besteht in der Zurechnung der Gerechtigkeit Jesu Christi.

Anmerkung: — Wie im vorangehenden Lehrsatz zuletzt ausgeführt, ist Christus nicht etwa so *causa meritoria* unserer Rechtfertigung, daß wir durch sein Verdienst zur Rechtfertigung gelangen können, obschon wir realiter nicht durch ihn, sondern durch etwas anderes gerechtfertigt werden, sondern er ist es so, daß er selbst das ist, was wesentlich die Rechtfertigung selbst zustande bringt. Es heißt von Christo Jer. 23, 6: „Dies wird sein Name sein, daß man ihn nennen wird: Herr, der unsere Gerechtigkeit ist;" Jes. 45, 24: „Im Herrn habe ich Gerechtigkeit und Stärke;" 1. Kor. 1, 30: „Welcher uns gemacht ist . . . . zur Gerechtigkeit;" 2. Kor. 5, 21: „Wir werden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt;" Röm. 5, 9: „Wir sind durch sein Blut gerecht worden;" Röm. 5, 19: „Durch des einen Gehorsam werden viel Gerechte."

Der *modus* aber, nach welchem Christus mit seinem Werk und Verdienst in der Rechtfertigung uns zur Gerechtigkeit ausschlägt, ist ganz derselbe, in welchem er zum Tragen unserer Sünde und Schuld kam. Das ist nicht der Weg des physischen Zusammenhanges mit unserem Geschlecht, da Christus Mensch geboren ward ganz wie wir, nur ohne Sünde (Luk. 1, 35), sondern es ist der Weg der Zurechnung, daß Gott ihm unsere Sünde, Schuld und Strafe zugerechnet hat (Jes. 53, 5. 6. 12; 2 Kor. 5 21; Gal. 3, 13; 4, 4. 5). So wird nun auch der Sünder in der Weise durch Christum gerechtfertigt, daß ihm die Gerechtigkeit Christi zugerechnet wird. Die Weise der Rechtfertigung ist also Zurechnung (*imputatio*).

Das sagen zahlreiche Schriftstellen (1. Mos. 15, 6; Röm. 4, 3. 5. 6. 9. 13. 23. 24; Gal. 3, 6; Phil. 3, 9). Und zwar wird ausdrücklich gesagt, daß dem Sünder eine fremde Gerechtigkeit zugerechnet wird. Röm. 4, 6 heißt es: „Nach welcher Weise auch David sagt, daß die Seligkeit sei allein des Menschen, welchem Gott zurechnet die Gerechtigkeit ohne Zutun der Werke."

Über allen Zweifel klar sagt dies Paulus Phil. 3, 9: „Daß ich nicht habe meine Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz, sondern die durch den Glauben an Christum kommt, nämlich die Gerechtigkeit, die von Gott dem Glauben zugerechnet wird." Ebenso ausdrücklich bezeugt die Schrift, daß die Gerechtigkeit, die zugerechnet wird, die Gerechtigkeit Christi ist (1. Kor. 1, 30; Jer. 23, 5. 6; 33, 15. 16). Namentlich schlagend ist Phil. 3, 8. 9. Paulus will Christum gewinnen, damit er in ihm erfunden werde, daß er nicht habe seine Gerechtigkeit aus dem Gesetz, sondern die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt, nämlich die Gerechtigkeit, die von Gott dem Glauben zugerechnet wird.

Doch es ist nicht zu übersehen, daß das Wort Zurechnung nicht an sich schon die Zurechnung fremden Verdienstes aussagt, wie manche Ausleger, z. B. Tholuck, wollen. Sie erklären, daß חָשַׁב und λογίζεσθαι an sich schon das Anrechnen einer Sache ausdrücken, die nicht bei dem vorhanden ist, dem es zugerechnet wird. Dagegen spricht 2. Sam. 19, 19 und 2. Tim. 4, 16. Die beiden Ausdrücke heißen einfach nur anrechnen; die Art der Anrechnung aber ist aus dem Zusammenhang zu nehmen. Es kann also das λογίζεσθαι auch die Zurechnung eigenen Verdienstes ausdrücken; dann aber geschieht sie nicht aus Gnaden, sondern aus Pflicht (Röm. 4, 4). So ward es dem Pinehas, daß er die Hurerei strafte, zur Gerechtigkeit gerechnet (4. Mos. 25, 7 ff.; Ps. 106, 30 f.).

In dieser Weise, nämlich als Zurechnung eigenen Verdienstes, wollen die Papisten die in der Rechtfertigung zugerechnete Gerechtigkeit fassen. Chemnitz:[1] *Pontificii ita interpretantur, fidem, quae formata est charitate et caeteris virtutibus, imputari ad justitiam, hoc est, Deum opera, quae per se digna non sunt, in credentibus propter Christum acceptare pro tali justitia, quae afferat reconciliationem cum Deo etc.*

Dieser Irrlehre schiebt Paulus den Riegel vor, indem er ausdrücklich erklärt (Röm. 4, 4), daß es sich bei der Rechtfertigung nicht um Zurechnung eigenen Verdienstes handele. Chemnitz:[2] *Est vero alia imputatio, quae in eo, cui fit, non habet, nec*

[1] *Loci, de justificatione, cap. IV, de vocabulo imputationis, p. 274.*
[2] *L. c.*

respicit fundamentum, cujus ratione et respectu imputetur, sed fundamentum est in gratia et misericordia Dei justificantis impium. Auf den papistischen Einwand aus der dem Pinehas geschehenen Zurechnung (Ps. 106, 31) antwortet Chemnitz:[3] *Factum Phinehes imputatum est ei ad justitiam. Sed diximus in principio, ipsum Paulum duplicem statuere imputationem, alteram operum, alteram fidei. In articulo vero justificationis diserte dicit, imputationem justitiae fieri sine operibus.*

Bekanntlich verspotten die Papisten die zugerechnete Gerechtigkeit als eine gänzlich imaginäre und illusorische, weil sie eben keine inhärierende, eingegossene, habituelle, also keine reale sei. Gerhard:[4] *Hanc fidem, qua quis certo statuit propter Christi satisfactionem peccata sibi in specie remitti, vocant Lutheri figmentum, et justitiam Christi per fidem nobis imputatam vocant imaginariam et putativam justitiam, ut notum est ex Bellarmino.* Bellarmin selber erklärt:[5] *Igitur adoptio, quam nunc habemus in Spiritu per justificationem, vera*[6] *etiam esse debet non putativa.* Und weiter sagt er:[7] *Certe sequitur, ut per gratiam justificari non sit justos reputari et non esse, sed re vera justos, sanctos atque immaculatos esse.* Wie Bellarmin verspotten auch andere Papisten die Rechtfertigung durch zugerechnete Gerechtigkeit. Chemnitz:[8] *Haec explicatio totam doctrinam illustrat et multas cavillationes refutat. Staphylus*[9] *inquit: Lutherani constituunt justitiam fidei in praedicamento relationis, sed relatio est minimae entitatis, sicut dialectici loquuntur. Atqui magnum et arduum esse oportet, cui tribuitur salus et vita aeterna.*

Sehr gut beantwortet dies Chemnitz mit der Erklärung, es erfordere dies, daß einem Sünder Gerechtigkeit zugerechnet werde, ein so großes und vollkommenes Fundament, daß dasselbe

3 *L. c., p. 276.*
4 *Loci, tom. VII, loc. XVII, § LIV, p. 56.*
5 *Disputationes, tom. IV, de justific., lib. II, cap. III, 58, p. 453.*
6 Von Bellarmin unterstrichen.
7 *L. c., 25, p. 451.*
8 *L. c., p. 275.*
9 Friedrich Staphylus, geb. 1512 zu Osnabrück, Melanchthons Freund und Tischgenosse, 1545 Prof. in Königsberg, trat 1552 zum Katholizismus über und ward ein eifriges Werkzeug der röm. Hierarchie bei der Rekatholisierung der abgefallenen Länder, 1558 Prof. in Ingolstadt, † 1564. Seine berüchtigte Schmähschrift: *Theologiae M. Lutheri trimembris epitome, 1558.*

nimmermehr die dem Sünder innewohnende Gerechtigkeit sein könne (Röm. 4, 2. 6), und zwar könne dies wegen der anhängenden Sünde nicht der Fall sein (Röm. 7, 21). Aber in Christi Gerechtigkeit sei dies vollkommene Fundament da. Die zugerechnete Gerechtigkeit sei also nicht *minimae entitatis,* d. h. ohne die geringste Wesenheit und Realität, sondern vielmehr *maximae entitatis,* von der größten Realität, da ja Christus unsere Gerechtigkeit sei. Und daß er es sei, sei nicht leere Phantasie, sondern Gedanke, Urteil und Erklärung Gottes. — Trefflich legt auch Quenstedt dar, daß die imputierte Gerechtigkeit keine imaginäre sei. Er sagt,[10] daß die Zurechnung so kräftig sei, daß durch dieselbe der Sünder *coram tribunali divino justus reputatur, haud secus, ac si ab ipsomet homine praestita illa esset.* Dies führt er dann so aus: *Forma imputationis est realis aestimatio, in judicio divino hominem peccatorem credentem in Christum a peccatis absolvens et justitiam Christi revera ei adjudicans. Non facit quidem* λογισμὸς *divinus, ut justitia Christi inhaereat credenti, non tamen propterea est fictitia, putativa et imaginaria imputatio, non nuda justi censura sine actuali applicatione, ut Pontificii calumniantur, sed est* λογισμὸς *seu imputatio seria et realis, gratiosa in Christo fundata et ad nos terminata; consistens in gratiosa Dei aestimatione et reali justitiae Christi ad credentem attributione et appropriatione, qua ita credens afficitur, ut per eam justus in judicio mentis divinae constituatur et pronuncietur.* Und weiter sagt er,[11] da er davon redet, daß das Fundament der Zurechnung, weil dieselbe nicht aus Pflicht, sondern aus Gnaden geschehe (Röm. 4, 4. 5), nicht in dem Menschen, sondern in Gott liege: *Realissima ergo est haec imputatio, sive spectes ipsam justitiam, quae imputatur, sive actum imputandi. Verissima et realissima est ipsa Christi justitia seu oboedientia in agendo et patiendo consistens, quae nobis imputatur, quippe quae menti et voluntati divinae in lege expressae exacte respondet. Realis quoque est actus imputandi, sive ipsa imputatio, quia mensura ejus est infallibilis Dei intellectus. Unde non potest Deus justum reputare et aestimare eum, cui non vera justitia est appropriata, neque a voluntate divina, omnis bonitatis norma, proficisci potest imaginariae vel fictitiae*

10 *Theol. did. pol., pars III, cap. VIII, thes. XIIX, p. 525.*
11 *L. c., thes. XIX, nota II.*

aestimationis seu justitiae approbatio. Vere itaque justi sunt, quibus justitia Christi imputatur, licet non inhaesive, sive per inhaerentiam, sed imputative, et per extrinsecam saltem denominationem tales sint, nam etiam ab eo, quod extrinsecum est, vera potest fieri denominatio. Inanis itaque quaestio est: An propter illam imputationem revera justi simus, an tantum justi censeamur? Dei enim judicium est secundum veritatem. Proinde, qui in judicio Dei justus esse censetur, ille revera justus est. Ähnlich führen auch Baier[12] und Hollaz[13] diesen Punkt aus.

Die Absicht der Dogmatiker ist klar. Sie wollen dartun, daß es nach der Schrift ein sehr reales Mittleres (*tertium*) zwischen physischer Eingießung habitueller Gerechtigkeit (papistisch) und leerer, wirkungsloser erklärender Zurechnung (wie die Papisten grundlos die lutherische Lehre von der Zurechnung schmähen) gebe. Das Reale, was in der Mitte liegt, ist eine zugeeignete Zurechnung (*appropriata imputatio*). Leer wäre die Zurechnung, wenn der Zurechnungsprozeß nur oben im Himmel, in der Gerichtskanzelei Gottes vorginge und gleichsam hinter dem Rücken des Sünders über ihn verhandelt würde. Allein der Sünder ist durch den im Wort an ihm wirkenden Heil. Geist bei diesem Zurechnungsprozeß selbst betätigt; er empfängt das zurechnende Urteil Gottes über sich, indem ihm der Heil. Geist den ganzen Prozeß als einen ihn betreffenden zueignet, und so geht er hervor aus diesem Prozeß als einer, der seine Gerechtigkeit hat, nicht als eine durch seine Werke erlangte, nicht als eine ihm eingegossene, sondern als eine ihm durch Gottes infallibelen Urteilsspruch zugesprochene. Welchen festeren Grund sollte aber ein Sünder dafür haben wollen, daß er sagen kann: Ich bin gerecht, als den, daß Gott selbst über ihn urteilt: Du bist gerecht, und ihn dafür erklärt, daß er's vor ihm gelten soll (2. Kor. 5, 21)?

Die Realität der zugerechneten Gerechtigkeit drückt die Schrift sonderlich dadurch aus, daß sie die Gerechtigkeit als Kleid und Rock bezeichnet (Jes. 61, 10; Off. 3, 18; Matth. 22, 11—13; Gal. 3, 26. 27). Man muß aber sich hüten, daß man aus diesen Bildern nicht etwa eine eingegossene oder angetane Gerechtigkeit macht. Das richtige Moment, welches Quenstedt so schön und

12 *Compendium, pars III, cap. V, § 5 e, p. 451.*
13 *Examen, pars III, sect. I, cap. VIII, qu. 14, p. 387 sq.*

klar ans Licht stellt, daß nämlich Gott den Prozeß der Zurechnung dem Sünder zueignet, wird vielfach verkannt, und diese Verkennung ist der Grund, warum neuere Theologen, z. B. Tholuck, meinen, es müsse zu dem äußeren Moment der Zurechnung ein inneres, ein innerliches Wirken Gottes in dem Gerechtfertigten, zugefügt werden. Wenn nun Quenstedt oben von einer äußerlichen Benennung (*extrinseca denominatio*) spricht, so soll damit angedeutet sein, daß der Grund, auf welchen hin die Zurechnung geschieht, außerhalb des Menschen liegt, nämlich in dem, der zurechnet, und in dem, der die Zurechnung verdient. Sonst wäre es ja keine Zurechnung rein aus Gnaden.

Nun handelt es sich um das Wesen der Rechtfertigung. Es ist schon bewiesen, daß die Rechtfertigung in der Weise der Zurechnung geschieht (1. Mos. 15, 6; Röm. 4, 3. 5. 6. 9. 13. 23. 24; Gal. 3, 6; Phil. 3. 9), und daß in dieser Zurechnung dem Sünder die Gerechtigkeit Christi zugerechnet werde (Röm. 4, 5. 6; Phil. 3, 8. 9). Hat nun derjenige Gerechtigkeit vor Gott, welchem durch den Glauben die Gerechtigkeit Christi zugerechnet ist, so ist mit dieser Zurechnung auch die Rechtfertigung wirklich und vollkommen geschehen. Daher wird auf Grund der Schrift (vgl. noch Röm. 5, 19; 2. Kor. 5, 21) mit Recht die Zurechnung des Gehorsams oder der Gerechtigkeit Jesu als das Wesen der Rechtfertigung bezeichnet. Nun sagt aber die Schrift auch, daß wir gerechtfertigt werden durch die Erlassung der Sünden (Röm. 3, 24. 25), durch die Freisprechung von den Sünden in Christo (Apg. 13, 38. 39) oder durch Nichtzurechnung der Sünden (Röm. 4, 6—8). Nach diesen Stellen haben wir also zu sagen, daß die Rechtfertigung vollkommen ist, wenn einem Menschen die Sünde vergeben, oder nicht zugerechnet ist, oder das Wesen der Rechtfertigung besteht in der Vergebung oder Nichtzurechnung der Sünden.

Nach der Schrift haben wir also einen doppelten Ausdruck für das Wesen der Rechtfertigung, einmal einen privativen, nämlich Nichtzurechnung der Sünde, und einen positiven, nämlich Zurechnung der Gerechtigkeit Jesu.

So definieren auch unsere Dogmatiker das We-

sen der Rechtfertigung. Calov:[14] *Justificationis forma tum* ἀποφατικῶς *describitur per injustitiae et peccatorum non-imputationem, tum* καταφατικῶς *per justitiae et meritorum Christi imputationem.* Quenstedt:[15] *Speciatim et in ordine ad judicem* (also nicht in bezug auf den Menschen, da diesen ins Auge gefaßt, der Glaube zur Rechtfertigung gehört), *sententiam absolutoriam pronunciantem, describitur justificatio partim privative per remissionem peccatorum seu non-imputationem injustitiae nostrae (Ps. XXXII, 1. 2; Rom. IV, 7. 8; III, 25; II. Cor. V, 19), partim positive per imputationem obedientiae Christi (Rom. IV, 5. 6; V, 19; II. Cor. V, 21; Phil. III, 9).* So definieren auch neuere Theologen; vgl. Preuß,[16] Philippi:[17] „Und das eben ist die Rechtfertigung, d. i. Gerechtschätzung des Sünders, nämlich derjenige Akt Gottes, kraft dessen er dem bußfertigen und gläubigen Sünder die Gerechtigkeit Christi zurechnet und die Sünde vergibt."

Es darf aber das Verhältnis der Nichtzurechnung der Sünde und der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nicht falsch gefaßt werden, indem man etwa die Nichtzurechnung der Sünde und die Zurechnung der Gerechtigkeit Jesu Christi als zwei Teile ansähe, aus denen die Rechtfertigung selbst erst als Ganzes hervorginge. Vielmehr ist nach der Schrift die Rechtfertigung vorhanden, sowohl wo die Sünde nicht zugerechnet, also vergeben ist, als auch da, wo die Gerechtigkeit Christi zugerechnet wird, so daß in dem einen wie andern Falle die ganze Rechtfertigung vorhanden ist. Es beruht dies Verhältnis darauf, daß in beiden Fällen (Nichtzurechnung der Sünde und Zurechnung der Gerechtigkeit Christi) ein und dasselbe alles umfassende Reale (Christus mit seinem gesamten Gehorsam) zugrunde liegt. Daraus ist klar, daß die Nichtzurechnung der Sünde und die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nicht real verschiedene Stücke der Rechtfertigung sind, sondern nur der positive und negative Ausdruck für dieselbe Sache. Man beschreibt also die Rechtfertigung vollkommen, wenn man sie als Zurechnung der Gerechtigkeit Christi beschreibt, und ebenso, wenn man sie als Nichtzurechnung oder Vergebung

14 *Theol. positiva, pars. III, sect. IV, cap. V, thes. IV, p. 493.*
15 *L. c., thes. XIII, p. 519.*
16 Rechtfertigung, S. 25.
17 Glaubenslehre, B. 5. 1, S. 10.

der Sünde beschreibt, denn mit dem einen ist das andere gegeben.

Eine sehr lichtvolle Darstellung, wie Vergebung der Sünden und Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, Lossprechung von Sünden und positive Gerechterklärung realiter ein und dasselbe sind, gibt Philippi:[18] „Wird mir die Gerechtigkeit Jesu Christi zugerechnet, so werde ich damit als ein solcher betrachtet, der seine Sünde nicht mehr zu büßen hat und der das Gesetz Gottes erfüllt hat, weil sein Stellvertreter beides für ihn getan hat; habe ich aber meine Sünde nicht mehr zu büßen, so ist mir ihre Schuld und Strafe erlassen, oder sie ist mir vergeben. Und umgekehrt, ist meine Sünde mir vergeben, oder wird sie mir nicht mehr zugerechnet, so geschieht dies nur deshalb, weil die Gerechtigkeit Jesu Christi mir zugerechnet wird, durch die meine Schuld bedeckt wird. Und wie Zurechnung der Gerechtigkeit Jesu Christi und Vergebung der Sünden (besser wäre Nichtzurechnung der Ungerechtigkeit, wie bei Calov: *injustitiae non-imputationem*) nicht zwei die Rechtfertigung integrierende Teile der Rechtfertigung, sondern nur der positive und der negative Ausdruck für die ganze Rechtfertigung sind, so verhält es sich auch mit der Sündenvergebung und der positiven Gerechterklärung. Indem dem Sünder die Sünde vergeben wird, wird er damit zugleich für einen positiven Gerechten oder für einen Gesetzeserfüller erklärt. Denn seine Sünde ist ja ebensowohl die Sünde der Übertretung, als auch die Sünde der Nichterfüllung des göttlichen Gesetzes. Wird ihm die Sünde vergeben, so wird ihm also nicht nur die Sünde der Übertretung, sondern auch die Sünde der Nichterfüllung erlassen, d. h. er wird nicht nur betrachtet als ein solcher, der das Gesetz Gottes nicht übertreten, sondern auch als ein solcher, der es nicht nichterfüllt, also als ein solcher, der es erfüllt hat. Zwar ist in der Sünde der Übertretung die Sünde der Nichterfüllung von selbst mit enthalten, wie in dem stellvertretenden heiligen Strafleiden unseres Herrn zugleich seine heilige Gehorsamstat oder seine stellvertretende Gesetzeserfüllung mit enthalten ist; aber es würde die Schuld und Strafe unserer Nichterfüllung uns nicht erlassen, oder die Sünde der Nichterfüllung uns nicht zugleich mit der Sünde der Übertretung erlassen sein, wenn nicht das stellvertretende Strafleiden des Sohnes Gottes zugleich stellvertretende Ge-

[18] A. a. O., S. 11 ff.

setzeserfüllung wäre. Sonst bliebe die unerfüllbare Forderung der Erfüllung auf uns lasten, welche Forderung, weil unerfüllbar und stetig unerfüllt, zugleich auch stetig Strafgericht über unsere Nichterfüllung bliebe. Weil nun die Nichtzurechnung der Nichterfüllung in der Zurechnung der stellvertretenden Straferduldung in ihrer Einheit mit der stellvertretenden Gesetzeserfüllung begründet ist, so ist die Nichtzurechnung der Nichterfüllung zugleich Zurechnung der Erfüllung, oder die Sündenvergebung ist zugleich positive Gerechterklärung. Ist nun Übertretung zugleich Nichterfüllung, so ist Nichtzurechnung der Übertretung zugleich Nichtzurechnung der Nichterfüllung; ist aber Nichtzurechnung der Nichterfüllung zugleich Zurechnung der Erfüllung, so ist auch Nichtzurechnung oder Vergebung der Übertretung des göttlichen Gesetzes zugleich schon an und für sich selber Zurechnung seiner Erfüllung. Wir können demnach die Rechtfertigung ebensowohl als Zurechnung der Gerechtigkeit Jesu Christi, wie als Vergebung der Sünden, und ebensowohl als Vergebung der Sünden, wie als positive Gerechterklärung definieren, und haben sie damit jedesmal vollständig und ganz definiert.

Gerhard[19] führt ebenfalls diesen Punkt des weiteren aus: *Quamvis gratuita peccatorum remissio et justitiae per Christum partae imputatio docendi gratia duae quasi partes justificationis a quibusdam vocentur (unde statuunt causam formalem justificationis esse geminam, privativam et positivam, quidam vocant geminum imputationis modum); illas tamen vel realiter a se invicem non differre, vel certe a se invicem separari non posse.* Und indem er Chemnitz' Ausführung wiedergibt, sagt er weiter: *Proinde peccatorum remissio fundatur in Christi justitia, propter quam fide adprehensam Deus nos in gratiam recipit et peccata nobis remittit et vicissim remissis peccatis justitiam Christi imputat; ideoque nec remissio peccatorum sine imputatione justitiae, nec imputatio justitiae sine remissione peccatorum plene definiri potest, sed non-imputatio peccatorum est imputatio justitiae, et imputatio justitiae est non-imputatio sive remissio peccatorum. Id quidam sic efferunt: Remissio peccatorum et imputatio justitiae dicuntur partes justificationis non secundum rem, sed secundum rationem, hoc est, non integrantes totum, quasi neutra illarum*

19 *Loci, l. c., § CXCIX, p. 260.*

sit justificatio, sed distinguentes unum justificandi actum diversorum terminorum respectu, sicut cum homo vestitur, eodem actu nuditas tegitur et vestimentum induitur, partes tamen vestiturae distinctae sunt tectio nuditatis et induitio vestis, non re, sed τῷ λόγῳ *ratione terminorum a quo et ad quem; sic in justificatione peccatoris, quae vestiturae in scripturis comparatur, partes* τῷ λόγῳ *differentes ratione terminorum a quo et ad quem remissio peccatorum et imputatio justitiae, licet sint unus justificationis actus* τῷ εἶναι. Ganz ähnlich führt dies auch Quenstedt[20] aus.

Der Zweck solcher Ausführungen ist namentlich Abweisung eines Vorwurfs. Bellarmin[21] wirft den Evangelischen vor, sie hätten keine Einstimmigkeit in bezug auf das Wesen der Rechtfertigung. Luther erkläre bald den Glauben, bald Christum für das Wesen der Rechtfertigung. Philipp Melanchthon sage, der Glaube werde zur Gerechtigkeit gerechnet. Osiander zähle zwanzig verschiedene Meinungen über die Rechtfertigung auf, und er selbst mache die wesentliche Gerechtigkeit Gottes zum Wesen der Rechtfertigung. Illyricus schreibe, daß das Werk Christi die Gerechtigkeit sei, die Gott zurechne. Calvin erkläre, daß Christi Gerechtigkeit uns zugerechnet werde. Er selbst stellt dann fünf verschiedene, nach seiner Meinung irrige Ansichten in bezug auf die Rechtfertigung auf, welche in der lutherischen Kirche gangbar sein sollen. Gerhard[22] sagt in Erwiederung hierauf, daß zwei dieser von Bellarmin angeführten Meinungen, nämlich die Osianders, nach welcher das Wesen der Rechtfertigung in der wesentlichen göttlichen Gerechtigkeit Christi bestehe, und die andere, fälschlich Bucer angedichtete, daß das Wesen der Rechtfertigung in einem Zweifachen, in einer Eingießung und in einer Zurechnung bestehe, von der lutherischen Kirche verworfen würden. Was die drei übrigbleibenden Meinungen betreffe, nämlich daß der Glaube, die zugerechnete Gerechtigkeit Jesu oder die Vergebung der Sünden das Wesen der Rechtfertigung sei, so stimmten dieselben, richtig *ex nente scripturae* erklärt, ganz miteinander überein.

Allerdings hat es auch in der lutherischen Kirche eine Differenz gegeben in bezug auf das Wesen der Rechtfertigung. Diese

20 *L. c., thes. XIV, p. 524.*
21 *Disputationes, l. c., cap. I, p. 446.*
22 *Loci, l. c., § CXCVI—CXCVIII, p. 258 sq.*

Differenz besteht darin, daß eine Anzahl der späteren Dogmatiker (Musäus, Baier, Buddeus, Jak. W. Feuerlin[23], I. G. Walch, Chr. F. W. Walch) im Gegensatz zu den älteren (Gerhard, Calov, Quenstedt usw.) als Wesen der Rechtfertigung nur die Vergebung der Sünden ansehen, während sie die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi als den Grund ansehen, worauf die Vergebung der Sünden oder das Wesen der Rechtfertigung ruht. Baier spricht sich hierüber so aus:[24] *Caeterum non negamus, variationem quandam, extensionem vel etiam restrictionem justificationis in nostratium scriptis deprehendi, quam etiam agnoscit et exemplis declarat b. Huelsemannus, Praelect. in F. C. art. XI. sect. II, ubi de definitione, forma et differentia justif. agit, p. 545, 546. Atque ita certum, quando formam justificationis dicimus esse remissionem aut non-imputationem peccatorum, non excludi imputationem justitiae Christi seu oboedientiae, cum activae, tum passivae, neque imputationem ipsius fidei ad justificationem. Scilicet existimamus tantum, imputationem justitiae Christi ipsiusque fidei in signo rationis* (im Sinne eines Grundes. N. B. Die Gerechtigkeit Christi ist wohl der Grund der Rechtfertigung, die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi ist schon die Rechtfertigung selbst.) *priorem esse actu illo forensi justificationis, quo homines absolvuntur a reatu peccatorum, quia ad quaestionem: Quare Deus hominem justificet? ratione a priori data respondetur: Quia Deus justitiam seu meritum Christi fide apprehensum homini imputat, seu ita judicat ad hominem pertinere, ut is propterea a reatu peccatorum absolvatur. Quod ad rem attinet, manifesta et gravis est sententia b. Gerhardi l. c., de justif. § 198: Coram Dei justissimi judicio, ait, justificatio sine justitia non habet locum; proinde peccatorum remissio N. B. fundatur in Christi justitia, propter quam fide apprehensam Deus nos in gratiam recipit et peccata nobis remittit. Prolixius autem b. Huelsemannus rationem reddit, cur imputationem meriti Christi ordine praeponendam putet non-imputationi peccatorum, et causam 1.) arcessit ex verbis apostoli, Rom. 3, 24. 25; cap. 4, 3. 4 sq.; 2.) ex analogia fidei, seu quod oporteat praecedere applicationem alicujus causae meritoriae, antequam homini peccatori possit remitti peccatum; nisi dicere veli-*

23 Geb. 1689 zu Nürnberg, Prof. in Altdorf und Göttingen, † 1766.
24 *Compendium, pars. III, cap. V, § 11 d, p. 457.*

mus, remissionem fieri ex plenitudine potestatis sine interventu alicujus satisfactionis aut meriti alieni, quod Sociniani volunt. Sequitur eum b. Scherzerus in Brev. Huelseman. aucto, cap. XI, § 16, p. 671. 672. Quando autem remissio peccatorum fundatur in justitia Christi imputata homini, cui peccata sint remittenda, jam non immerito distingui potest inter formam hominis justi, cujus intuitu in actu justificationis justus reputatur, et inter formam ipsius actus justificationis; prout Apologia Conf. Aug. art. de justif. docet, vocem justificari accipi posse dupliciter: Uno modo, prout idem est, atque ex injustis justos effici sive constitui per justitiam, quae coram Deo valet, quae quidem non est alia, quam justitia Christi oboedientia activa et passiva nobis parta; altero modo prout idem est, quod justos pronunciari aut reputari. Nempe priore sensu justificamur aut justi efficimur, quando justitiam Christi fide apprehendimus, ut nostra fiat, et sic per justitiam Christi fide apprehensam coram Deo formaliter (wesentlich) *constituimur justi (qua ratione etiam dici potest, formale justificationis esse justitiam Christi fide apprehensam, quatenus in ipso processu justificationis fit, ut Deus homini imputet justitiam alienam Christi); posteriore sensu fatendum est, formale justificationis esse non-imputationem seu remissionem peccatorum, justitiam Christi autem fide apprehensam et a Deo acceptatam ut nostram, sive a Deo nobis imputatam, esse ejus fundamentum, adeoque ordine naturae priorem.* Baier verweist dann noch auf die „Ausführliche Erklärung" des Musäus.

Es kann gegen diese von Baier und Schertzer gemachte Unterscheidung folgendes gesagt werden:

1.) Allgemein anerkannt ist die Rechtfertigung überhaupt Zurechnung, und die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi kann nicht als Grund der Rechtfertigung angesehen werden, sondern fällt schon mit dem Akt der Rechtfertigung zusammen.

2.) Wenn die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi als Grund der Rechtfertigung angesehen wird, so findet hier eine Verwechslung der *imputatio justitiae Christi* mit der *satisfactio vicaria Christi* statt. Letztere ist Grund der Rechtfertigung, erstere ist schon der Akt der Rechtfertigung selbst.

3.) Ist einem Menschen die Gerechtigkeit Christi erst zugerechnet, so bleibt kein Raum mehr für Vergebung der Sünden;

denn es kann nicht mehr von Vergebung der Sünden in bezug auf den geredet werden, der bereits vermöge der zugerechneten Gerechtigkeit Christi vor Gott sündlos und gerecht dasteht. Allerdings könnte man dieselbe Kritik gegen die Schriftaussage: Der Glaube wird zur Gerechtigkeit gerechnet (Röm. 4, 3. 5. 24), erheben. Wenn der Glaubende durch den Glauben bereits Christum mit seiner Gerechtigkeit sich zu eigen gemacht hat, so könnte man auch fragen, wo nun noch Raum wäre für Gerechterklärung.

Übrigens führt Baier mit Unrecht Gerhard für sich an, denn dieser sagt kurz vor der von Baier zitierten Stelle:[25] *Forma igitur justificationis est remissio peccatorum et imputatio justitiae Christi.* Er setzt also die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi und die Vergebung der Sünden offenbar nicht in das Verhältnis von Grund und Folge, sondern hält sie *secundum rem* für ein und dasselbe. *Non-imputatio,* sagt er,[26] *peccatorum est imputatio justitiae, et imputatio justitiae est non-imputatio sive remissio peccatorum.* Jedenfalls hat Calov Recht,[27] wenn er die Darstellungsweise von Musäus (eben in der „Ausführlichen Erklärung," auf die Baier weist) eine unberechtigte Neuerung nennt. Eine Neuerung ist diese Darstellungsweise, insofern sie, wie Calov aus Gerhard (Jena), Hutter (Wittenberg), und Höpfner (Leipzig), nachweist, von der bisherigen Darstellung abgeht; unberechtigt ist sie, weil die bisherige Darstellung keine Inkorrektheiten in sich enthielt, die der Korrektur bedurft hätten.

Es ist also auch der Tadel Franks[28] unbegründet, daß die alte Darstellung des Wesens der Rechtfertigung, wie sie Chemnitz, Gerhard, Quenstedt und Calov haben, die Rechtfertigung in einen doppelten Akt zerfälle und so eine irreleitende Nebeneinanderstellung einführe. — Vor allem erklären die Dogmatiker ausdrücklich,[29] daß Vergebung der Sünde und Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nicht zwei verschiedene Akte seien, sondern damit nur eine zweifache Beschreibung ein und desselben Aktes gegeben sei. Zum andern ist es gewiß, daß die Schrift die Rechtfertigung so-

---

25 *Loci, l. c.,* § *CXCVIII, p. 259.*
26 *L. c.,* § *CXCIX. p. 261.*
27 *Systema, tom. X, art. II, cap. IV, qu. IV, p. 201 sq.*
28 Theologie der Konkordien-Formel, II, S. 50 f.
29 Siehe Gerhard, *l. c.,* § *CXCIX, p. 260;* Quenstedt, *l. c., thes. XII' et nota, p. 524.*

wohl als Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, wie auch als Nichtzurechnung oder Vergebung der Sünden darstellt.

Da aber die Schrift auch einfach sagt, daß der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird, so könnte man etwa sagen: Die Rechtfertigung ist als Ganzes die Zurechnung der Gerechtigkeit Jesu, ruhend auf der ganzen *satisfactio vicaria,* welche in der *oboedientia activa* und *passiva Christi* besteht, und enthält damit ebensowohl die Vergebung oder Nichtzurechnung der Sünden oder Erklärung als nicht mehr Unheilige, wie auch die Erklärung für Gerechte und Heilige vor Gott in sich.

Die Rechtfertigung ist eine Handlung Gottes, welche in der Zeit und an jedem einzelnen Sünder besonders geschieht. Aber es gibt auch eine allgemeine Rechtfertigung, welche in der Zeit und zwar in Christi Leiden und Auferstehen über alle Menschen ergangen ist (Röm. 5, 18; 2. Kor. 5, 19; Röm. 4, 25). Von der allgemeinen Rechtfertigung handeln unsere Dogmatiker nicht besonders, wohl aber gelegentlich. So Gerhard:[30] *Notandum, quod Christus sub tribus potissimum rationibus ad justificationem nostram concurrat:* 1.) *Meritorie, ipse enim sanctissimo et perfectissimo suo merito gratiam justificationis nobis impetravit.* 2.) *Efficienter, neque enim a peccatis solum, morte et diabolo nos liberavit et justitiam, quae coram Deo valet, nobis peperit, sed etiam pretiosa ista bona tam care adquisita in verbo evangelii nobis offert et per fidem adplicat.* 3.) *Formaliter in ipsa adplicatione, siquidem nulla alia re coram Deo sumus justi, quam justitia a Christo adquisita et per fidem nobis imputata.* Ebenderselbe:[31] *Exitando eum (Christum) a mortuis absolvit eum a peccatis nostris ipsi imputatis, ac proinde etiam nos in ipso absolvit, ut sic Christi resurrectio sit nostrae justificationis et causa et pignus et complementum.* Ebenderselbe:[32] *Quia in Christi resurrectione a peccatis nostris sumus absoluti, ut non amplius coram Dei judicio nos condemnare possint.* Richtig sagt Ph. D. Burk:[33] „Das Verhältnis der allgemeinen Rechtfertigung zu der sonst sogenannten Rechtfertigung kann dahin aus-

30 *Loci, l. c., § XXXIII, p. 31.*
31 *Annotationes in Epist. ad Romanos, ed Jenae 1666, p. 156.*
32 *Disputationes theologicae, ed. Jenae, 1655, XX, p. 1450.*
33 Rechtfertigung und Versicherung, S. 41, Ph. D. Burk, geb. 1714 zu Neuffen, † 1770. Einer der von Bengel beeinflußten Theologen.

gedrückt werden, daß in der letzteren eben die Zueignung der ersteren geschieht." Die Hervorhebung der allgemeinen Rechtfertigung ist nötig, um den realen Inhalt des Evangeliums zu bewahren.

Daß die Rechtfertigung über den einzelnen Sünder ergeht, bedarf nicht besonderen Nachweises. Es genügt der Hinweis auf den Zöllner. An ihm, der an die Gnade Gottes appelliert, geschieht die Rechtfertigung, an dem Pharisäer aber geschieht sie nicht. Und überhaupt zeigt die ganze Schrift, daß immer der, welcher glaubt, gerechtfertigt wird, also immer der einzelne, sobald der Glaube in ihm entzündet wird.

In Antithese stehen hier die pantheistisch gerichteten Theologen wie Schleiermacher und seine Nachfolger. Nach Schleiermacher gibt es nur einen allgemeinen ewigen Ratschluß der Rechtfertigung, der wieder nichts anders ist als der Ratschluß der Sendung Christi, und zuletzt nichts anders ist als der Ratschluß der Schöpfung des Menschengeschlechts, sofern nämlich erst in Christo die menschliche Natur vollendet ist. Im Ratschluß der Erlösung liegt nach Schleiermacher schon, daß die Menschen Gott in seinem Sohne angenehm sind; dazu bedarf es nicht erst eines einzelnen zeitlichen Rechtfertigungsaktes an dem einzelnen Menschen. Es sei nur nötig, daß der einzelne Mensch sich dessen bewußt werde, daß er in dem Erlösungsratschluß Gottes in Christo bereits gerechtfertigt und Gott angenehm gemacht sei. — Alle Pantheisten müssen notgedrungen so die schriftgemäße Lehre von der Rechtfertigung zerstören. Da ja der einzelne Mensch ihnen nur eine Emanation aus Gott ist, eigentlich Gott selbst, so bleibt auch keine Stelle dafür, daß Gott wirklich einen Sünder rechtfertigt, wie es für den Pantheisten auch keine objektive Sünde und Schuld gibt, sondern nur Schuldbewußtsein.

In der Bestimmung des Wesens der Rechtfertigung tritt die papistische Theologie in entscheidende Antithese zur schriftgemäßen lutherischen Lehre. Um die Kardinaldifferenz in ihrer vollen Bedeutung zu zeigen, geben wir eine kurze Darstellung der römischen Rechtfertigungslehre nach den Be-

schlüssen und Aufstellungen des Konzils zu Trient.[34]

Nachdem das Konzil im I. Kap. zwar den krassesten Pelagianismus verworfen, aber den Semipelagianismus anerkennt (*tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum*), im II. Kap. vom Versöhnungswerke Christi, im III. Kap. von der Notwendigkeit der Mitteilung des Verdienstes Christi zur Rechtfertigung und im IV. Kap. von der Rechtfertigung als der Versetzung in den Stand der Gnade gehandelt hat, so handelt es im V. Kap. von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung. Diese Vorbereitung geht aus von der *gratia praeveniens,* die also allem menschlichen Verdienst vorangeht (*gratia gratis data*), die den freien Willen anregt (*gratia excitans*) und die Mitwirkung des freien Willens auch fordert, wenn es zur Rechtfertigung kommen soll. Daher heißt es im *canon IX: Si quis dixerit sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam c o o p e r e t u r, et nulla ex parte necesse esse eum s u a e voluntatis motu p r a e p a r a r i atque d i s p o n i, anathema sit.*

Die Weise der Vorbereitung auf die Rechtfertigung beschreibt nun das IV. Kapitel. Sie besteht in dem Glauben, der Gottes Wort für wahr hält und sonderlich Gottes Zusage (vgl. aber in welchem Sinne), in der Furcht vor der Strafe und in der Hoffnung auf die Barmherzigkeit, woraus die Liebe zu Gott hervorgeht, in welcher der Mensch die Sünde haßt und den Vorsatz faßt, die Taufe zu empfangen, oder, wenn er schon getauft ist, der Sünde zu entsagen und ein neues Leben zu führen. Diese sieben Stufen der Vorbereitung, nämlich Glaube, Furcht, Hoffnung, Liebe, Buße, Vorsatz der Taufe und Vorsatz des neuen Lebens bilden das sogenannte *meritum de congruo* der Scholastiker, d. h. sie sind nicht etwas, was nach strengem Begriff würdig ist, als Verdienst gewertet zu werden (also nicht *meritum de condigno*); aber es ist doch etwas Derartiges, daß von Gott zu erwarten ist (*congruum est*), er werde denjenigen, bei welchem er es findet, wegen des so ernsten und löblichen Brauchs der natürlichen Kräfte vor andern der Gnade der Rechtfertigung für würdig halten. Das ist also ausgesprochen und klar, daß die papistische Kirche in dem

[34] *Sess. VI, p. 29 sq.*

Vorbereitungsstadium zur Rechtfertigung dem Menschen ein Verdienst zuschreibt.

Hierauf wird im VII. Kap. die Rechtfertigung selbst beschrieben. Nach dieser Beschreibung besteht sie nicht nur in der Vergebung der Sünden, sondern in wirklicher Erneuerung und Heiligung des Menschen. Sie geschieht ferner zwar durch Mitteilung des Verdienstes Christi, aber nicht so, daß dieses Verdienst selbst als Gerechtigkeit mitgeteilt wird, sondern so, daß um desselben willen die Liebe Gottes in die Herzen der zur Rechtfertigung präparierten Menschen ausgegossen wird (*charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret*). Jetzt ist der Glaube (*fides charitate formata*) derart, daß er den Menschen vollkommen mit Christo vereinigt, und der Mensch selbst ist nun gerechtfertigt. Das ist, was die papistischen Dogmatiker die *justificatio prima* nennen, welche durch die *gratia gratum faciens* geschieht; vgl. Chemnitz:[35] *Primam autem justificationem vocant, quando homo non renatus primum justitia inhaerente perfunditur, accepto primum habitu seu infusa qualitate charitatis. Et de illa prima infusione charitatis dicunt, quod eam opera nulla tanquam debitam mercedem promerentur.*

Es ist also die Rechtfertigung nach papistischer Lehre wesentlich nicht Gerechtsprechung, sondern Gerechtmachung im physischen Sinne, d. h. Heiligung. Daher heißt es im *canon X: Si quis dixerit, homines sine Christi justitia, per quam nobis meruit justificari, aut per eam ipsam formaliter justos esse, anathema sit.* So sagt auch Möhler:[36] „Das Konzilium von Trient beschreibt die Rechtfertigung . . . . negativ als Entsündigung" (*N. B.* Nicht als Entsündigung schlechthin, sondern nur als Entsündigung von der Erbsünde) „und positiv als Heiligung." „Das ist der tiefe Sinn des katholischen Dogmas von der Rechtfertigung, nach welchem Sündenvergebung und Heiligung eins und dasselbe ist, nach welchem in der in den Gemütern herrschend werdenden Liebe eben die Rechtfertigung besteht."

Von dieser also wesentlich in innerlicher Gerechtmachung oder Heiligung bestehenden Rechtfertigung sagt nun das Tridentinische Konzil,[37] daß wir durch dieselbe *vere justi nominamur*

35 *Examen, de justificatione, pars. I, p. 152.*
36 Symbolik, S. 127. 129.
37 *L. c., cap. VII, p. 34.*

et sumus. Also müßte ja der so Gerechtfertigte vollkommen in sich selbst heilig sein. Da wagt aber das Konzil selbst nicht das von ihm einmal Gesetzte festzuhalten, sondern nachdem es im VIII. Kap. einen sehr schwachen Versuch gemacht, seine falsche Rechtfertigungslehre mit den Aussprüchen Pauli, sonderlich über den Glauben als Mittel der Rechtfertigung, zu vereinbaren, und im IX. Kap. die schriftgemäße Lehre vom Glauben bekämpft hat, handelt es im X. Kap. vom Wachstum in der Rechtfertigung, was der Sache nach dasselbe ist, wie das, was die Scholastiker und Jesuiten die *justificatio secunda* nennen. Chemnitz:[38] *Secundam vero justificationem vocant, quando infusa charitas exercet suas operationes, proferens bona opera. Et hanc secundam justificationem bonis operibus dicunt comparari posse et debere. Et illa opera sentiunt promereri majorem justitiam, quam illa sit, quae gratis propter Christum in prima justificatione infunditur; immo addunt, illa opera, quibus constat secunda ipsorum justificatio, tandem promereri vitam aeternam, quam nostris operibus in charitate factis tanquam debitum praemium deberi dicunt. Haec Jesuitae.* Und dies sei, bemerkt Chemnitz am Anfang dieses Abschnittes, das, was eigentlich das Konzil mit seinem Wachstum in der Rechtfertigung meine: *Planius vero ex Andradii explicationibus et ex Jesuitarum censura intelligi potest, quid capitulum illud concilii de acceptae justificationis incremento sibi velit.*

Das Konzil selbst sagt hier: *In ipsa justitia per Christi gratiam accepta cooperante fide bonis operibus crescunt atque magis justificantur.* Welcher Widerspruch! Erst eine Rechtfertigung, durch welche man *vere justus est,* und doch nachher ein Wachstum in Vollkommenheit. Kann man gerechter als wahrhaft gerecht vor Gott sein? Allein das Konzil ist sogleich bei der Hand mit seiner gebräuchlichen Waffe gegen Widerstrebende:[39] *Si quis dixerit, justitiam acceptam non conservari atque etiam augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse justificationis adeptae, non autem ipsius augendae causam, anathema sit.* Dann muß allerdings auch, um das Dogma zu vervollständigen, ausgesprochen werden, daß der Gerechtfertigte die Gebote Gottes vollkommen halten kann. Dies tut auch das

38 *Examen, l. c.*
39 *Can. XXIV, p. 46.*

Konzil im XI. Kapitel und bekräftigt es im *canon XVIII: Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, anathema sit.*

Nachdem dann noch im XII.—XV. Kap. von der Verlierbarkeit und Wiederherstellbarkeit der Rechtfertigung gehandelt ist, krönt das Konzil im XVI. Kap. die ganze falsche Lehre damit, daß es dem Gerechtfertigten und in der Rechtfertigung stetig wachsenden Menschen das ewige Leben auf Grund wirklichen Verdienstes (*meritum de condigno*) zufallen läßt. Es heißt da: *Cum enim ille ipse Christus Jesus tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit, et comitatur, et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent; nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro hujus vitae statu* (leise Anspielung, daß die Gerechtigkeit doch nie ohne Makel ist) *satisfecisse et vitam aeternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam vere promeruisse* (also wirkliches Verdienst) *censeantur.* Welche schwerfällige und langatmige Erklärung! Es ist eben doch schwer, die haarsträubende Lüge unter Gottes Namen zu sagen.

Daß aber nun einmal die eigene Gerechtigkeit durch die guten Werke nach der Schrift und eigenem Gewissen nicht die Grundlage ist, auf welcher die Gewißheit des Gnadenstandes und der Seligkeit ruhen kann, das muß auch in der papistischen Theologie seine Anerkennung finden in der Lehre, daß niemand seines Gnadenstandes und der Seligkeit völlig gewiß sein könne.[40] Und damit widersprechen die Papisten sich wieder selbst. Erst statuieren sie, daß der Gerechtfertigte vollkommen gute Werke tun könne, an denen nichts auszusetzen ist, und die daher auch vollkommen verdienstlich sind; dann lehren sie, ein solch Gerechtfertigter, der nach ihnen solch vollkommenes Verdienst in seinen Werken habe, könne in bezug auf seinen Gnadenstand und der Erlangung der Seligkeit keine Gewißheit haben.

Womit die Papisten das Zentrum ihrer falschen Rechtferti-

40 Vgl. Bellarmin, *Disputationes, de justificatione, lib. III, cap. II, III, p. 478 sq.* ,

gungslehre, daß nämlich das Wesen der Rechtfertigung die Eingießung der Liebe Gottes sei, zu stützen suchen, ist schon oben bei der Verhandlung über die schriftgemäße Bedeutung von χάρις θεοῦ gezeigt worden. Sonst führen die Papisten noch folgende Argumente für ihre Rechtfertigungslehre an:[41]

1.) Wenn ein Mensch mit Gott versöhnt werde, so sei dabei nicht nur Glaube und Zurechnung des Verdienstes Christi und Vergebung der Sünden, sondern auch Reue, Erneuerung, Hoffnung und Liebe. Daher gehörten nicht nur die ersteren, sondern auch die letzteren Faktoren zur Rechtfertigung. — Dagegen: Was zugleich ist und zugleich geschieht, hat nicht dieselbe Bedeutung und dieselbe Wirkung. Die Frage bei der Rechtfertigung ist, was dasjenige sei, um dessentwillen Gott rechtfertigt. Dies ist allein das Verdienst Christi, nicht aber die Erneuerung des Menschen.

2.) Christus habe uns nicht nur Zurechnung seiner Gerechtigkeit und Vergebung der Sünden, sondern auch Erneuerung und wirkliches Gerechtsein durch *justitia inhaerens* verdient, so müsse auch die Rechtfertigung dies alles in sich schließen. — Dagegen: Daß Christus uns Gerechtsein durch *justitia inhaerens* erworben habe, ist eine *petitio principii;* daß uns Christus auch das erworben hat, daß wir ein neues Leben in ihm führen können, ist wahr; aber die Schrift gründet die Rechtfertigung nicht auf dies neue Leben, sondern nur auf Christi Verdienst und Gehorsam. Man sieht, dies Argument ist nur eine andere Version des ersten Arguments; und so ist es mit allen andern.

In derselben Antithese zur Schriftlehre stehen:

1.) Die Arminianer. Nach ihnen ist die uns zugerechnete Gerechtigkeit nicht die Gerechtigkeit Christi. Die Gerechtigkeit einer Person könne nicht einer andern zugerechnet werden. Die Schrift lehre, daß der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet werde um Christi willen. Um Christi willen sehe Gott den an sich unvollkommenen Glauben und die an sich unvollkommenen Werke des neuen Gehorsams als vollkommen an und schätze uns um deswillen als gerecht. Also durch Zurechnung findet nach arminiani-

41 Vgl. Chemnitz, *Examen, l. c., de justificatione, p. 146 sq.* und Bellarmin, *l. c., lib. II, cap. III, p. 449 sq.*

scher Lehre die Rechtfertigung statt. Limborch erklärt:[42] *Interim credimus actum ipsum justificandi, quatenus Dei actus est, esse actum judicialem.* Die arminianische Rechtfertigungslehre unterscheidet sich also darin von der römischen, daß nach arminianischer Lehre die Rechtfertigung ein Akt der Zurechnung ist. Aber die zugerechnete Gerechtigkeit ist nicht Christi Gehorsam, sondern des Menschen Gehorsam; und darin ist die arminianische Lehre der römischen gleich. In der *Apologia pro Confessione*[43] erklären die Arminianer: *Universam oboedientiam praeceptis Christi praestitam imputari nobis in justitiam, cum coram tribunali Dei constituimur.* Und Limborch[44] spricht die Übereinstimmung der Arminianer und Papisten aus: *Nos ultro agnoscimus, ad justificationem etiam requiri non tantum fidem, sed et alias virtutes ex fide profluentes, quas illi (Pontificii) dispositiones bonas solent vocare. — § 12: Interim, si* λογομαχία *absit, fatendum in Pontificiorum sententia multa esse non improbanda, et si hoc corrigatur, justitiam esse habitum infusum, meritumque omne abnegetur, omnino cum ipsis statuendum videtur, justitiam inhaerentem requiri, ut remissionem peccatorum seu justificationem a Deo consequamur.*

2.) Die Sozinianer. Ihnen ist der Glaube, sofern er der rechtfertigende ist, mit dem Gehorsam identisch. Im Rakauer Katechismus[45] heißt es: *Ergo tu oboedientiam sub fide comprehendis? Sic est.* Faustus Socinus[46] bezeichnet den Glauben als *oboedientia, quam spe futuri boni Deo praestamus.* Und weiter sagt er:[47] *Nullo modo fieri potest, ut fides in Christum, qua justificamur, sit credere, quod per ipsius sanguinis fusionem deleta fuerint peccata nostra, sed forma atque essentia fidei in Christum est, ejus praeceptis oboedire.* Und:[48] *Quemadmodum anima non est secundarium*

---

42 *Theol. christ., lib. VI, cap. IV, §4; cf.* Philippi, Glaubenslehre, B. V. 1, S. 132.
43 Vgl. Quenstedt, *l. c., qu. V. antithes. III, p. 541.*
44 *L. c.*
45 *Cap. IX, qu. 419, p. 349.*
46 *De Jesu Christo Servatore, lib. IV, cap. XI, cf. Cat. Racov., ed. Oederi, p. 853.*
47 *Fragment. de justificatione, tom. I, oper. fol. 621 sq., cf. Schertzeri Collegium Anti-Socinianum, p. 672.*
48 *De fide et operibus, tom. I, fol. 623, cf. Schertzeri Collegium Anti-Socinianum, l. c.*

hominis, sed essentiale et formale, ita opera vel pietas Christiana ipsa sunt fidei Christianae forma et essentiale. Ostorodt[49] nennt den Glauben an Christum „den Gehorsam der Gebote Christi unter der Hoffnung, das ewige Leben zu erlangen." Und Joh. Crell[50] unterscheidet in seiner Auslegung des Galaterbriefs[51] ganz wie der Rakauer Katechismus[52] zwei Teile des Glaubens, *a.*) die Zustimmung zur Lehre Christi, und dieses ist die *fides stricte et proprie sumta, b.*) die Wirkung dieser Zustimmung, nämlich die *vitae pietas.* Nach diesem zweiten Teile ist nach ihm dem Glauben eigentlich die Rechtfertigung zuzuschreiben.

Nach sozinianischer Lehre besteht die Rechtfertigung durchaus nicht in der Zurechnung des Verdienstes Christi, geschieht nicht auf Grund blutiger Genugtuung Christi, sondern wird uns zu teil durch den Glaubensgehorsam, dessen Unvollkommenheiten Gott nicht anrechnet. Socin erklärt:[53] *Fides ergo in Christum, qua justificamur, quamvis oboedientiam, quam spe futuri boni, quod is nobis daturus sit, Deo praestamus, et complectatur et significet, atque idcirco opus omnino declaret, operibus tamen propterea merito opponitur, quia nec perpetuam et absolutissimam praeceptorum Dei conservationem ipsa per se continet, nec propria vi justificat, sed propter Dei clementiam, qui ejusmodi opus facientibus, quod ob eam rem Dei opus a Christo appellatum fuit, justitiam, quantumvis antea injustis, imputare dignatus est, et ipsos pro justis coram se habere pro incomparabili sua benignitate voluit.* Er findet es verwunderlich, daß wir Lutheraner die Rechtfertigung auf Christi Verdienst gründen. Er fährt sofort nach obigen Worten fort: *Mirum est autem theologos vestros omnino velle, propterea, quod Christum morte sua peccata nostra delevisse credamus, vos justos coram Deo constitui.* Ostorodt[54] sagt sogar: „Von der uns zugerechneten Gerechtigkeit Christi

---

49 Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der christl. Religion, Kap. 36, siehe *Cat. Racov. l. c., p. 852.*

50 Geb. 1590, studierte in Altdorf Theologie, wurde aber Sozinianer, † 1633 als Prediger in Rakau.

51 Kap. II, siehe *Cat. Racov. l. c., p. 856.*

52 *Qu. 418, p. 349.*

53 *De J. C. Servatore, l. c.*

54 A. a. O., *cf. Quenst., l. c., qu. V, antithes. II, p. 541.*

kann nicht das geringste Sprüchlein in der heiligen Schrift gezeiget werden."

Wir können wohl den Sozinianern als ein *mirum* zurückgeben, daß sie nicht merken, in welche Widersprüche sie sich verwickeln. Es soll nach ihrer Meinung schlechtweg unvernünftig sein, daß die zugerechnete Genugtuung Christi uns rechtfertigt. Vielmehr soll der Glaube, der wesentlich Gehorsam, d. i. Wandel in Werken ist, rechtfertigen. Aber doch kann nach ihrer eigenen Darlegung dieser Gehorsam nur rechtfertigen, weil Gott um Christi willen die Unvollkommenheit der Werke übersieht. Hier merken sie nicht, wie sie damit ihre Lehre selbst im Prinzip aufheben; denn wenn die Werke nicht rechtfertigen, sobald sie Gott nach dem Maßstab der Gerechtigkeit mißt, so rechtfertigen sie überhaupt nicht, und es rechtfertigt auch der Glaube nicht, dessen Wesen die Werke sein sollen, oder der wesentlich Gehorsam sein soll. Dient zur Rechtfertigung wirklich nur die *clementia Dei*, so ist diese in Wahrheit allein der Grund der Rechtfertigung, und nicht die Werke. Es ist, wie ersichtlich, die sozinianische Lehre wie die papistische weiter nichts wie das oberflächliche Räsonnement des leichtfertigen Fleisches, nach der bekannten Form: Wer es nur mit dem rechtschaffenen Leben redlich meint, gilt vor Gott gerecht; denn wo etwas fehlt, sieht Gott durch die Finger. Das ist die Weisheit von Hans und Kunz auf der Gasse.

Wie wir gesehen, berührt oben Socin einen Punkt, über den notgedrungen die Sozinianer Rede stehen müssen, nämlich, wie es zu fassen sei, wenn die Schrift oft Glaube und Werke in Gegensatz setzt, da doch beide nach sozinianischer Lehre identisch sein sollen. Der Rakauer Katechismus stellt auch die Frage:[55] *Cur vero apostolus Paulus fidem operibus opponit?* und antwortet: *In iis locis, ubi apostolus fidem opponit operibus (Rom. III, 28; IV, 5; Gal. II, 16; Eph. II, 8. 9), de operibus ejusmodi agit, quae et perfectam et perpetuam oboedientiam continent, qualem sub lege Deus ab hominibus requirebat, verum non de iis operibus, quae oboedientiam, quam Deus a nobis, qui in Christum credimus, requirat, comprehendunt.* Hierauf kommt die notgedrungene Frage:[56] *Quae vero est isthaec oboedientia?* Die Ant-

55 *Qu. 420, p. 860.*
56 *Qu. 421, p. 860.*

wort lautet: *Ea, ut primum veterem hominem cum operibus ipsius exuentes ab omni peccato anteacto desistamus, quam quidem rem scriptura poenitentiam vocat. Deinde, ut pro virili voluntatem Dei exequamur, adeo, ut non secundum carnem ambulemus, verum spiritu opera carnis mortificemus. In summa, nullius peccati habitum contrahamus, omnium vero virtutum Christianarum habitus comparemus.*

Jetzt entsteht, abgesehen von der Frage, wie der Gehorsam im Alten und Neuen Testamente nach der sozinianischen Beschreibung sich eigentlich wesentlich und real unterscheiden soll, für das Verständnis dieser sozinianischen Aufstellung die Frage, ob in Frage 420 unter der *perfecta et perpetua oboedientia,* die das Gesetz fordert, etwas Vollkommeneres verstanden sei, als unter der *oboedientia* des Glaubens, die in Frage 421 beschrieben wird. Soll das heißen, daß im Alten Testamente unter dem Gesetz das vollkommene T u n aller Gebote durch die Werke gefordert wird, dagegen im Neuen Testamente als Gehorsam Christi nur das B e s t r e b e n von aller Sünde zu lassen und alles Gute zu tun? Das letztere muß man nach der Erklärung der Sozinianer annehmen; vgl. die oben zitierte Erklärung Socins, daß der Glaube darum den Werken entgegengesetzt werde, weil er nicht *perpetuam et absolutissimam praeceptorum Dei conservationem* in sich fasse, sondern weil Gott denen, die Werke tun, solche um Christi willen nach seiner *clementia* zur Gerechtigkeit anrechne. Es ist also die *acceptatio* damit ausgesprochen, nach welcher Gott das Unvollkommene für vollkommen um Christi willen nach seiner *clementia* ansieht. Ist nun nach Darlegung Socins selbst im Alten Testamente unter dem Gesetz V o l l k o m m e n e s gefordert, so fällt die ganze sozinianische Theorie, welche den Kern des ganzen Sozinianismus bildet, dahin, daß nämlich das Neue Testament einen vollkommeneren, höheren Gehorsam lehre als das Alte Testament, und darin ja Christi Erlöseraufgabe bestehe, daß er diesen vollkommenen Gehorsam lehre. Soll es aber dabei bleiben, daß im Neuen Testamente eine vollkommenere Heiligkeit ist wie im Alten Testamente, weil vollkommenere, trefflichere Gebote da offenbart seien, so fällt der Rakauer Katechismus mit seiner Erklärung über die Entgegensetzung von Werken und Glaube dahin. Wir haben also hier am Sozinianismus wieder den Beweis, wie alle

falsche Theologie sich selbst widersprechen und schließlich aufreiben muß.

Damit aber, daß die Vorzüglichkeit des Neuen Testamentes vor dem Alten behauptet wird, und der Rakauer Katechismus unter Berufung auf Apg. 4, 12 auf die Frage:[57] *Ergo sine fide in Christum nemo justificatur?* geantwortet hat: *Nemo prorsus,* kommt sofort eine neue Kollision in bezug auf die Frommen des Alten Testamentes. Die Frage ist: Waren die Frommen des Alten Testaments von der Rechtfertigung ausgeschlossen? Hier sagt der Rakauer Katechismus in der Antwort auf die Frage 454, daß die Worte Apg. 4, 12: „Es ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darinnen wir sollen selig werden," sich nur auf die Zeit nach der Offenbarung Jesu bezögen. Was die Zeit vorher, also das Alte Testament anlangt, so sei gewiß aus Heb. 11, daß *omnes, qui unquam in Deum crediderunt, ob fidem justificabantur, nihilominus ea justificandi ratio in foedere per Mosen dato non fuit comprehensa, verum ab ipsa Dei gratia mere pependit; at nunc ea justificandi ratio per fidem in Christum in ipso foedere continetur. Unde illorum fides fidem in Christum non includebat, eoque apostolus ait, fidem venisse per evangelium. Atque ad eum modum illi non propter fidem in Dei filium, sed in ipsum Deum sunt justificati (Gal. III, 22—25).* Oeder hat ganz recht, wenn er in der Anmerkung hierzu sagt:[58] *Facile vides, cum ventum est ad monstrandam differentiam justificationis in veteri et recentiori aevo, nihil afferre posse idonei Socinum.* Nun sagt aber Gottes Wort (Apg. 15, 11) ausdrücklich, daß die Väter in derselben Weise selig geworden sind wie wir. Es stellt daher auch der Rakauer Katechismus die Frage:[59] *Verum tamen locus ille, Act. XV, 11, repugnare videtur huic sententiae, ubi apostolus: Nos per gratiam Domini Jesu Christi servatum iri, quemadmodum et illi patres?* Hier hilft sich aber der Katechismus mit einer falschen Exegese: *In eo loco non habetur vox patres, verum ejusmodi oratio: Quemadmodum et illi.* Und dieses *illi* beziehe sich nicht auf die in V. 10 zuletzt erwähnten Väter, sondern auf die zuvor genannten Jünger. Daß diese Be-

57 *Qu. 454, p. 933.*
58 *P. 935.*
59 *Qu. 455, p. 936.*

ziehung verkehrt ist, ist offenbar, denn dann müßte V. 11 lauten: Wir glauben, daß sie (die Jünger) selig werden wie wir, nämlich durch den Glauben allein. Der Schluß der Rede Petri aber ist: Die Väter konnten die Last des Gesetzes nicht tragen und suchten, wie Abraham vor allen zeigt, die Gerechtigkeit durch den Glauben, und so glauben wir gleicherweise wie sie, die Väter, durch die Gnade allein selig zu werden, und darum ist es unrecht, daß wir andere anders behandeln und ihnen das Joch des Gesetzes (V. 10) auflegen wollen.

Wir haben hier eine Probe davon, in welcher Weise die Sozinianer ihre falsche Lehre stützen, nämlich durch Verdrehung sonnenklarer Schriftsprüche. Ferner suchen sie ihre Irrlehre mit der nichtigen Behauptung zu kräftigen, die Rechtfertigung durch Zurechnung des Verdienstes Christi müsse notwendigerweise die wahre Frömmigkeit bei den Christen hindern, denn, wo doch auf die Werke in bezug auf die Rechtfertigung nichts ankomme, so würden die Christen gleichgültig werden im Streben nach der Heiligung. — Gegen diesen Einwurf: Röm. 5, 20; 2. Kor. 5, 15.

3.) Andreas Osiander. Nach ihm besteht die Rechtfertigung darin, daß „die Gerechtigkeit des Glaubens, welche der Apostel die Gerechtigkeit Gottes nennet, sei die wesentliche Gerechtigkeit Gottes, welche Christus als der wahrhaftige, natürliche, wesentliche Sohn Gottes selbst sei, der durch den Glauben in den Auserwählten wohne und sie treibe, recht zu tun, und also ihre Gerechtigkeit sei, gegen welcher Gerechtigkeit aller Menschen Sünde sei wie ein Tropfen Wasser gegen dem großen Meer."[60] Osiander verwechselt einfach, wie schon die Konk.-Form. zeigt,[61] die *unio mystica* mit der Rechtfertigung. Von den Papisten unterscheidet er sich dadurch, daß die Gerechtigkeit bei ihm nicht eine durch die *infusio charitatis* hervorgebrachte Beschaffenheit des Menschen, sondern die wesentliche Gerechtigkeit Gottes selbst ist; aber die Übereinstimmung beider ist die, daß wie bei den Römischen so auch bei Osiander die Rechtfertigung in einer *justitia inhabitans* (*inhaerens*), nicht in einer *imputatio justitiae* besteht.

---

60 *Form. Conc., S. D., art. III, p. 610. 2.*
61 *L. c., p. 622. 54.*

4.) Die Schwenckfeldianer, Böhmerianer, Weigelianer. Sie alle setzen, nur in verschiedener Phraseologie, an Stelle der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi die Wiedergeburt, Erneuerung und Heiligung, daher sie auch nichts von einmal vollendeter Rechtfertigung wissen wollen, sondern die Rechtfertigung zu einem fortgehenden Lebensprozeß machen. Ebenso stehen die Mennoniten, die sogar von einer *justitia infusa* reden. Nicht minder gehören hierher die Quäker. Barclay[62] erklärt, das Wesen der Rechtfertigung bestehe in der *formatio Christi in nobis.* Wir würden gerechtfertigt dadurch, daß *Christus natus et productus est in nobis.* Die Schrift rede *de reali justitia animae infusa et non solum de imputativa.* Es ist also ganz die papistische Lehre, an der Barclay nur tadelt, daß sie nicht die rechte Heiligung verlange.

5.) Die vulgären Rationalisten. Ihre Theologie ist lediglich wiedergekäuter Sozinianismus. Der Glaube, heißt es bei ihnen, sei nicht nur Vertrauen auf die Lehre und theoretische Überzeugung, sondern schließe den entsprechenden guten Willen und die guten Werke ein. So erklärt Wegscheider:[63] *Ut πίστις ex mente Pauli apostoli non sola fiducia sit, sive persuasio quaedam in rebus divinis mere theoretica, qualem Jacobus descripsit 2, 14—26, sed simul voluntatis motum quendam illi consentaneum et bene pieque facta complectatur; cf.* § *159. e,* wo er die Beschreibung des Glaubens von Baumgarten-Crusius lobt: „Lebendiges, tatenfrohes Halten an der Tugend aus Frömmigkeit, welche sich im Reiche Gottes entwickeln und vereinigen soll." Die Rechtfertigung, die er unter dem *modus salutis* (*praedestinatio, gratia, justificatio*) und nicht unter dem *ordo salutis* (*vocatio, illuminatio, conversio, sanctificatio, unio mystica,* welch letztere er verwirft) aufführt, erklärt er,[64] wie sie die Schrift und die Dogmatiker lehren, sei aus derselben Quelle wie die alte Versöhnungslehre hervorgegangen: *Prodiit enim sicut illud* (*sc. dogma de expiatione*) *e notionibus aevi incultioris anthropopathicis et e studio impugnandi atque refutandi opiniones certas, quae antiquandae videbantur.* Daher enthalte die Rechtferti-

62 *Theologiae verae christianae apologia, 1676, thes. VII, cf.* Münscher, Dogmengeschichte, B. II, 2, S. 511 f.
63 *Institutiones.* § *154 e, p. 491.*
64 § *155, p. 491.*

gungslehre wie die alte Versöhnungslehre mancherlei, was der Aposte- und Reformationszeit *bene accommodata sunt, minime vero cum purioribus evangelii praeceptis, quae perpetuo et ubique valitura sint, conciliari possunt.* Daher sei, wo man die alte Lehre festhalte, die notwendige Folge, *ut homines ad varios prolaberentur errores verae religioni quam maxime noxios,* daß man den Eifer für die Tugend (*virtutis studium*) verachte, ja verdamme, und das ganze Christentum auf rein historisches Wissen und Glauben beschränke (*omne hominis Christiani officium ad fidem de Jesu meritis historicam nudamque eorum perceptionem prave revocarunt*). Mit Weglassung aller anthropomorphistischen Formeln von *actus forensis, satisfactio etc.* sei, sagt er weiter, die Rechtfertigung dies: *Homines non singulis quibusdam recte factis operibusque operatis, nec propter meritum quoddam iis attribuendum, sed sola vera fide, i. e. animo ad Christi exemplum ejusdemque praecepta composito et ad Deum sanctissimum ac benignissimum converso, quo omnia cogitata et facta ad Deum ejusque voluntatem sanctissimam pie referant, Deo vere probantur et benevolentiae divinae confisi spe beatitatis futurae pro dignitate ipsorum morali iis concedendae certissima imbuuntur.* Dieser so beschaffenen Rechtfertigung können wir nur im Gewissen gewiß sein; und je tugendhafter ein Mensch ist, um so größer wird die Gewissenszuversicht sein (*eo magis persuasio de Deo studium ipsorum approbante illudque sorte beata futura haud indignum judicante laeta capiet incrementa*). Wegscheider sagt schließlich selbst von seiner Lehre, daß sie der alten *e diametro opposita est.*

Bekanntlich kehrten die neukirchlichen Dogmatiker vom rationalistischen auf den supranaturalistischen Standpunkt und zur alten Rechtfertigungslehre zurück. Der Bahnbrecher sozusagen war Reinhard in seiner Reformationspredigt vom Jahre 1800, die eine Flut von Literatur hervorrief. Die Darstellung der Rechtfertigungslehre bei Reinhard zeigt freilich mehr oder minder Schwächen. So zählt er[65] als *causae justificationis* neben dem Erbarmen Gottes (*causa efficiens*) und dem vollkommenen Gehorsam Christi (*causa meritoria*), auch den Glauben als *causa* λητικη auf.[66] Der Glaube gehört zur Rechtfertigung;

65 Dogmatik, § 126, S. 475.

66 Vgl. Hutter, *Compendium loc. theol., loc. XII, qu. 4, p. 81.*

aber es ist inkorrekt, ihn als *causa* mit den beiden andern aufzuführen, als stände er wirklich in gleicher Linie als wirkliche *causa*. Ein Symptom der Schwäche aus früherer Zeit ist es auch, wenn Reinhard noch[67] vorsichtig bemerkt, daß der Glaube, der rechtfertigen soll, der lebendige sein müsse, d. h. ein Vertrauen zu Gott durch Christum, welches Besserung wirkt. Es ist richtig, daß dies zur Natur des Glaubens gehört; aber es gehört der Hinweis darauf nicht in den Kreis der Rechtfertigung, sondern hierher gehört nur die Eigenschaft des Glaubens als Vertrauen auf Christi Verdienst allein. Sonst definiert Reinhard[68] die Rechtfertigung leidlich korrekt: *Justificatio est decretum Dei de condonandis peccatori propter Christum delictorum poenis ac tribuenda vera felicitate . . . . . Justificatio est judicium Dei, peccatorem propter Christum innocentem declarantis.* Andere neukirchliche Dogmatiker stehen indessen weit schiefer als Reinhard.

6.) Die spekulative Theologie, Vermittlungstheologie usw. Der Vater dieser ganzen Theologie ist Schleiermacher. Grundlegend für die Lehre von der Rechtfertigung ist die Lehre von der Erlösung. Im Grunde kommt nach Schleiermacher[69] bei Christo als Erlöser nur seine Person mit der „Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins" in Betracht. Das Werk Christi ist keine objektive für die Menschheit, sondern eine an derselben geschehende Tat; denn seine erlösende Tätigkeit ist nichts als die von ihm gewirkte Aufnahme der Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins. Die Mitteilung dieses Gottesbewußtseins ist die Erlösung, und die damit gesetzte Mitteilung der ungetrübten Seligkeit, die Christus hat, ist die Versöhnung. Es gibt kein stellvertretendes Strafleiden. Ein solches könnte ja weder Strafwürdigkeit, noch Schuldbewußtsein aufheben. Christus ist Stellvertreter, weil Gott die Menschheit, oder die Gesamtheit der Gläubigen, in ihm ansieht. Die Weise, in der Christus nun sein erlösendes und versöhnendes Werk an den einzelnen Seelen vollzieht,[70] oder, wie Schleiermacher selbst sagt:[71] „Die Art, wie sich die Gemeinschaft mit der

67 A. a. O., 4. b., S. 476.
68 A. a. O., § 125. 1, S. 470.
69 Glaubenslehre, B. II, § 86 ff., S. 1 ff.
70 Vgl. Bender, Schleiermachers Theologie, Teil II, S. 487 ff.
71 A. a. O., S. 176.

Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers in der einzelnen Seele ausdrückt," ist die Wiedergeburt und Heiligung.

Hier stehen wir mit Schleiermachers Theologie sofort ganz in einer subjektiven Sphäre, und eine Darstellung einer wirklichen objektiven Rechtfertigung nach Schrift und Symbol darf man von vornherein von ihm nicht erwarten, so wenig als es in Schleiermachers Theologie, besser Philosophie, eine reale Sünde, Schuld und Strafe gibt, sondern nur Bewußtsein der Sünde usw.

Die Wiedergeburt nun zerfällt nach Schleiermacher, da sie Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi ist, in religiöse Rechtfertigung und sittliche Bekehrung. Freilich ist die Rechtfertigung in Schleiermachers Theologie nicht das erste, sondern das erste ist die sittliche Bekehrung. Die Bekehrung[72] besteht in der Buße, d. h. in der reuigen Sinnesänderung und im Glauben. Diese beiden sind im Grunde eins; denn der Glaube ist die Ergreifung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi und Lust an derselben; damit ist er zugleich Unlust an unserer eigenen Unvollkommenheit, oder Reue. Nun ist der Mensch in die Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt.

Was ist nun bei Schleiermacher Rechtfertigung? Darüber gibt § 109 Aufschluß. Sie ist Änderung des Verhältnisses zu Gott durch die Sündenvergebung und Adoption auf Grund des wahren Glaubens an den Erlöser, d. h. auf Grund der Lebensgemeinschaft mit Christo. Das klingt objektiv, aber es ist gar nichts Objektives damit gesetzt. Es ist nur der Ausdruck für dasselbe, was die Wiedergeburt ist, in der altkirchlichen Phraseologie der Rechtfertigungslehre. Wie Schleiermacher es ausdrückt:[73] „Die Rechtfertigung ist dasselbige für das in der Betrachtung ruhende Selbstbewußtsein, was die Bekehrung für das in Willensregung übergehende." Das heißt einfach, daß die Bekehrung das Bewußtsein von dem durch die Lebensgemeinschaft mit Christo Versöhntsein ist, und die Rechtfertigung das selig genießende Bewußtsein davon. Subjektiv ist das eine wie das andere, und eine irgendwie der Schrift und den Symbolen entsprechende Rechtfertigungslehre hat

72 § 108, S. 183 ff.
73 S. 210.

Schleiermacher einmal nicht, und kann sie konsequenterweise nicht haben. Wie er keine reale Sünde und Schuld kennt, sondern nur Sünden- und Schuld bewußtsein, so kennt er auch keine reale Sündenvergebung von seiten Gottes. Die Sündenvergebung besteht eigentlich darin, daß der Gläubige das Bewußtsein hat, daß die Sünde ein Nichts ist; so rechtfertigt sich der Gläubige selbst und spricht sich in seinem Bewußtsein von Sünden los. Das alles ist eine Entstellung der Schriftlehre. Ganz entschieden stellt darum auch Schleiermacher in Abrede, daß die Rechtfertigung ein einmal geschehender oder gar deklarativer Akt sei.[74] Kurz zusammengefaßt setzt Schleiermacher an Stelle der Rechtfertigung die Lebenseinheit mit Christo, die *unio mystica*, und der Prozeß, in dem sie sich vollzieht, ist die Heiligung.

Im Grunde stehen wie Schleiermacher der Schwarm seiner Nachtreter, die spekulativen Theologen, die Vermittlungstheologen, fast der ganze Chor der modernen Theologen, selbst manche der als positiv gelten wollenden Theologen nicht ausgenommen. Sie ändern nur die Phraseologie und bewegen sich, vom Schleiermacherschen Pantheismus weiter sich entfernend, bei der Darstellung ihrer Rechtfertigungslehre weniger in den pantheistisch klingenden Phrasen von Aufnahme in die Lebensgemeinschaft und Einheit des Bewußtseins mit Christo, als in den aus der Heiligung hergenommenen Phrasen. Im allgemeinen kommen sie darauf hinaus, daß der Glaube an Christum in dem Menschen ein neues Leben beginnt, und daß Gott diesen Prozeß schon in seiner Vollendung und darum auch den Menschen als ihm wohlgefällig anschaut. Das ist bei ihnen die Rechtfertigung. Im Grunde also nichts als die wieder hervorgeholte und etwas mit schön klingenden Phrasen aufgeputzte Allerweltslehre der Sozinianer und vulgären Rationalisten.

So spricht sich Neander[75] ganz im Sinne Schleiermachers aus. Er führt aus: Der Sünder, der durch den Glauben eingeht in die Gemeinschaft mit Christo, dem einzig Gerechten, durch den die

74 § 109. 3, S. 213 ff.
75 Geschichte d. Pflanzung u. Leitung d. christl. Kirche durch d. Apostel, B. II, S. 623 ff.

ganze Menschheit aus dem Zustande der Sünde enthoben ist, stellt sich in der Einheit mit Christo Gott als Gerechter dar. Auch Martensen, der vielfach als gut lutherischer Theologe gilt, steht, was die Rechtfertigung betrifft, wie überhaupt, unter dem Einflusse Schleiermachers. Er erklärt:[76] „Die Rechtfertigung beruht also nicht darauf, daß der Sünder seiner unmittelbaren Wirklichkeit nach in einen Heiligen und Gerechten verwandelt wird; ebensowenig beruht sie aber darauf, daß Gott nur auf äußere Weise den Menschen für gerecht erklärt, ohne daß in dem Sein des Menschen ein Neues gegründet wird. Sie beruht darauf, daß das Individuum durch Christum in das wahre Grundverhältnis gesetzt ist und darum von Gott als gerecht angeschaut werden kann." Ganz ähnlich steht Nitzsch.[77] Er verwirft es, daß die Rechtfertigung nur ein deklarativer Akt sein soll. Er erklärt, es sei „zugleich eine mitteilende Handlung." Der Glaube rechtfertigt nach ihm nur „in dem Maße als er das Gemüt und Leben der bekehrenden und heiligenden Wirksamkeit des Erlösers eröffnet." Auf diese Weise kam Hengstenberg dazu, Stufen der Rechtfertigung anzunehmen.

Auch Dorner muß hier mitgenannt werden. Wenn er auch[78] recht schön von der allgemeinen Rechtfertigung redet, die um Christi willen vor irgendeiner Tat der Menschheit oder dem Glauben des einzelnen über alle ergeht, und woraufhin dann Gott die einladende Botschaft ergehen läßt: „Laßt euch versöhnen mit Gott," so will er so recht eigentlich dies, daß die Rechtfertigung ein *actus forensis* ist, nur auf die allgemeine Rechtfertigung bezogen wissen und meint, Luthers *mera passivitas* könne nur von dem Werk der Versöhnung Gottes und des menschlichen Gerechtfertigtwerdens geredet werden. Die spezielle Rechtfertigung kommt nach ihm durch ein Zusammenwirken des göttlichen und menschlichen Faktors zustande. Sie ist ihm weniger ein richterlicher Akt, als vielmehr „freies (durch die berufende Gnade ist nach Dorner die menschliche Freiheit wieder hergestellt, so daß er sich frei entscheiden kann) Ergreifen Christi." Der Glaube ist im Grunde eine Tat des Menschen, ein sich Setzen in Gemeinschaft mit dem Mittler. Darum ist „mit dem Glauben ein neuer

---

76 Dogmatik, § 230, S. 368.
77 System d. christl. Lehre, § 145 ff, S. 294 ff.
78 Glaubenslehre, Band II, 2. § 132 f., S. 729 ff.

Faktor auch für die göttliche Anschauung eingetreten," und sind „wir dadurch für weitere Gaben empfänglich geworden." Dorner setzt also weniger die Heiligung, was er abzuweisen sucht, als vielmehr, von Schleiermacher beeinflußt, die *unio mystica* an Stelle der Rechtfertigung. Auch Jul. Müller folgt Schleiermacher, indem er[79] es ablehnt, daß die Rechtfertigung ein richterlicher Akt sei und erklärt: „Vielmehr enthüllt das göttliche Urteil, welches den an Christum gläubigen Sünder rechtfertigt, das verborgene Wesen seines Zustandes; es geht auf den innersten Kern seines Lebens, nach welchem er in die Substanz des gottmenschlichen Lebens Christi eingepflanzt ist durch den Glauben."

Hundshagen setzt so recht die Heiligung an Stelle der Rechtfertigung. Er erklärt,[80] daß, wenn der Mensch glaubt, so sei dem Prinzip nach in ihm die Gerechtigkeit, und Gott als der rechtfertigende nehme das Prinzip für die Entwicklung, die Knospe für die Frucht. So auch Baur:[81] „Der Glaube ist ja eine an sich gute und Gott wohlgefällige Richtung des Gemüts, die statt des Mangelnden der sittlichen Vollkommenheit gilt, eine sittlich-religiöse Qualität, welche, wenn sie auch ihrer Natur nach in einer fortgehenden Reihe sukzessiv sich entwickelnder Gesinnungen und Handlungen sich manifestieren soll, doch als eine für sich genügende Einheit genommen wird, als eine Gesinnung, deren positiver Wert das Negative des im Übrigen stattfindenden sittlichen Zustandes nicht in Betracht kommen läßt. Wie die habituelle Gerechtigkeit selbst schon der Anfang und das Prinzip der sich realisierenden aktuellen Gerechtigkeit ist, so ist auch der Glaube das erste Moment der auf den Menschen reell übergehenden Gerechtigkeit Christi." Mit einfachen Worten also und ohne Phrase: Der Glaube wird in seiner Bedeutung als Tugend genommen, und der Anfang der Heiligung von Gott für die volle angesehen.

Verkehrt in bezug auf die Rechtfertigung steht auch v. Hofmann und zwar in Konsequenz seiner falschen Christologie. Wie bei der Behandlung des hohepriesterlichen Amtes Christi dar-

79 Real-Encl., 1. Ausg., B. I. S. 29.
80 Der Deutsche Protestantismus, S. 30 f.
81 Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus, 2. Aufl., S. 249.

gestellt, sieht v. Hofmann den Tod Christi nicht als stellvertretende Genugtuung an. Schon in dem Lehrganzen, das er seinem Werke voranstellt, sagt er,[82] daß Jesus sich der gottesfeindlichen Welt bis zur Erschöpfung ihres Widerspruchs bezeugen mußte, und da er damit nicht aufhören konnte, „so muß ihr Ausgang gewesen sein, daß Jesus durch sein zum Gehorsam des Glaubens ungewilltes Volk den Tod, und zwar, da es als Volk ihm widerstritt, den Verbrechertod erlitten hat." Dann führt er[83] aus, daß das, was Jesus in seinem Heilandsberufe geleistet und erlitten habe, er nicht an Stelle anderer geleistet und gelitten haben könne. Er sagt ausdrücklich:[84] „Unsere Krankheiten hat er getragen, bezeugen diejenigen, welche nach seiner Verherrlichung zur Erkenntnis gekommen sind, ... Ihre Sünden wird er tragen, sagt Jehova . . . . . Aber weder das eine noch das andere ist gleichbedeutend damit, daß die Strafe unserer Sünde an ihm vollzogen werde, oder daß sein Leiden ein stellvertretendes sei." Hofmann ist sich vollbewußt, daß er damit von der Grundlehre der Kirche abweicht, wie er es in seinen Schutzschriften[85] ausspricht und darin trotz der gegen ihn erhobenen Einwände betont: „Nicht ihn (Christum) anstatt uns hat der Zorn Gottes betroffen, so daß die Strafe nun vollzogen ist und nicht mehr vollzogen zu werden braucht, sondern die Übel, in welchen sich Gottes Zorn wider die sündige Menschheit vollzieht, hat er in der mit seinem Heilandsberuf gesetzten Weise erlitten."

Ebenso falsch lehrt Hofmann ja auch von dem Sündenfall, der Sünde und dem Zorne Gottes. Der Sündenfall war ja nur ein Gott mißfälliges Streben nach dem rechten Ziele, Aufhebung der Schranke seiner gottesbildlichen Herrschaft über die Welt. Die Sünde ist demgemäß nicht wirklich Feindschaft wider Gott, und Gott hat demgemäß auch keinen wirklichen Zorn. Liebe und Zorn ist nach Hofmann eigentlich ein Verhalten:[86] „Von eben dorther wissen wir aber auch, daß es nur eine Bezeichnung derselben Tatsache nach ihrer andern Seite ist, wenn wir sagen, die

---

82 Schriftbeweis, B. I, S. 47.

83 Schriftbeweis, B. II, S. 186 ff.

84 B. II, S. 212.

85 Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheiten zu lehren, II, S. 103.

86 Schriftbeweis, B. I, S. 479.

Menschen seien damit, daß sie sündigten, aus Gegenständen der Liebe Gottes Gegenstände seines Zorns geworden."

Dem allen gemäß gestaltet sich nun auch v. Hofmanns Rechtfertigungslehre; genauer gesagt, dem allen gemäß hat v. Hofmann keine Rechtfertigungslehre. Christus ist in seinem Berufsgehorsam bis in den Tod die Versöhnung, mit ihm ist für die Menschheit ein neues Lebensverhältnis zu Gott gesetzt, in ihm ist für die Menschheit ein neuer Anfang gesetzt, daß sie zu dem Ziele, nämlich der Gottmenschheit, gelangen kann. Hofmann lehnt es ab, daß die Rechtfertigung ein deklarativer Akt sei. Er sagt[87] zu Röm. 3, 21 ff.: „Auch hier ist δικαιοῦσθαι neutral gemeint, nicht rein passivisch, indem es nicht heißen kann, mittels der in Jesu vorhandenen Erlösung werden wir gerechtgesprochen." Rechtfertigung ist nach Hofmann ein Gerechtwerden, nicht im Sinne des Verhaltens, sondern des Verhältnisses zu Gott, und mit dem Glauben ist man in diesem Verhältnis. „So meine ich," sagt Hofmann, „schriftgemäß zu lehren, wenn ich den Glauben an das Wort, welches Gottes nunmehriges Verhältnis zur sündigen Menschheit zum Inhalt hat, des sündigen Menschen Gerechtigkeit oder, was dasselbe ist, den von ihm erforderten Gehorsam nenne, ohne daß ich darum . . . . in der Rechtfertigung eine antizipierende Erklärung Gottes über das Sachverhältnis sehe, daß in dem im Glauben angeeigneten Christus das Prinzip der vollkommenen Gesetzeserfüllung liege." Also, weil der Mensch im Glauben sich recht verhält und in die Lebensgemeinschaft Christi, des Gerechten tritt, ist er nach Hofmann gerechtfertigt.

Den stärksten Sturm gegen die biblisch-lutherische Rechtfertigungslehre, der bis in unsere Tage hinein angehalten hat, erregte Albrecht Ritschl. Ritschl schließt sich in bezug auf die Rechtfertigung ganz besonders nahe an Schleiermacher an, indem er, wie dieser, das Verhältnis von Rechtfertigung und Versöhnung auf den Kopf stellt, was, nebenbei gesagt, viele als größte Tat Schleiermachers rühmen. Eine Versöhnung im Sinne der Schrift kennt Ritschl nicht. Christus ist nach ihm nicht gekommen, ein Versöhnungswerk in einem Versöhnungsopfer zu verrichten, sondern den Sündern zu offenbaren, daß Gott die Mensch-

87 Schriftbeweis, B. I, S. 633.

heit lieb hat. Indem er nun als solcher Offenbarer leidet, wird es den Menschen recht eindringlich gemacht, daß Gott sie trotz der Sünde lieb hat, und wie gerne er sie in seine Gemeinschaft aufnehmen will. Durch seinen Tod in Gehorsam bezeugt Christus nur Gottes Liebe zu der für sein Reich zu gewinnenden Sünderwelt. Dies folgt nach Ritschl notwendig aus der Ewigkeit Gottes,[88] nach welcher die Menschen unabänderliche Objekte der Liebe Gottes sind, „mögen auch gerade die Erlösten in ihrer zeitlichen Vorstellungsweise die Empfindung von dem Wechsel göttlichen Zornes und Erbarmens gegen sie haben." An Gottes Zorn glauben, ist also Unglaube. Diesen Unglauben aufgeben ist die Buße, nicht aber ist Buße Schrecken über Sünde und Schuld.[89] Der Glaube weiß nur von Liebe Gottes. Wer diesen Glauben hat, der kehrt damit in die Gemeinschaft mit Gott zurück, welche durch Christum in seinem Sterben und Auferstehen vermittelt ist. Der sündige Mensch fühlt Schuld und damit Trennung von Gott. Beides wird aufgehoben durch die Erlösung und Sündenvergebung, die in Christi Tod vorhanden ist, denn der Tod Christi, der eine Zusammenfassung des wertvollen Lebens im Dienste Gottes und des zu gründenden Reiches Gottes ist (d. h. er hat wohlverstanden bei allen Ritschlianern nie die Bedeutung einer besonderen Leistung, eines stellvertretenden Opfers für die sündige Menschheit), hat eine doppelte Bedeutung; einmal diese, daß er im Dienste Gottes eben durch seine gegenüber aller Feindschaft bis in den Tod geübten Gnade in überwältigender Weise die Liebe Gottes gegen die Sünder bezeugt; zum andern, daß er in seinem, auch im Todesleiden erprobten Gehorsam sich als Vertreter und Haupt der zu gründenden Gemeinde erzeigt, die er aus der Getrenntheit von Gott zur Gemeinschaft mit Gott führt.

Diese Sätze klingen an das Biblische an, sind aber ganz widerbiblisch gemeint. Sie führen und laufen auch nicht auf eine objektive, biblische Rechtfertigung, sondern auf das von Ritschl dafür gesetzte subjektive, große, „christliche Erlebnis" hinaus. Zunächst erklärt Ritschl,[90] daß Erlösung gleich Vergebung der Sünden, gleich Rechtfertigung oder Gerechtsprechung sei, und diese wieder gleich Vergebung der Sünden. Wie das menschliche

88 Rechtfertigung und Versöhnung, B. III, S. 305 f.
89 A. a. O., B. III, S. 153 ff.
90 A. a. O., B. III, S. 27 ff.

Verzeihen den durch ein Vergehen und durch das daran haftende Schuldbewußtsein gestörten Verkehr wieder herstellt, so sei es beim göttlichen Verzeihen und Vergeben. Die dem Verzeihen und der Sündenvergebung gleiche Rechtfertigung hebe durch die gewaltige Bezeugung der Liebe Gottes in Christi Tod die den Sünder von Gott trennende Wirkung der Schuld, daß er nämlich Gott mißtraut und feind ist, auf, denn die in Christi Tod so übermächtig sich bezeugende Liebe und Gnade Gottes mache das Mißtrauen des Unglaubens gegen Gott dahinschwinden und lasse an dessen Stelle das gläubige Vertrauen treten. Weil nun aber der Sünder Gott nicht mehr feind sein könne, so höre der Ungehorsam gegen Gott auf, und der Gerechtfertigte wolle immer mehr mit Gottes Willen eins sein und wolle es mit Freuden, und das sei die Versöhnung. Indem so der Sünder die Rechtfertigung und Versöhnung „erlebt," habe er auch die Gotteskindschaft.

Die Grundverschiedenheit dieser Ritschlschen Lehre von der der Schrift liegt auf der Hand. In der Schrift ist das Verhältnis: Versöhnung und dann Rechtfertigung, bei Ritschl ist es umgekehrt; in der Schrift ist Versöhnung Gutmachung der Sündenschuld des Sünders durch Christum, bei Ritschl ist es Gutmachung des Sünders selbst, daß er mit Gott eins ist; in der Schrift ist Rechtfertigung die Lossprechung des Christi Verdienst im Glauben ergreifenden Sünders von der Sündenschuld, bei Ritschl ist sie Anerbietung der Liebe Gottes, von der Christi Tod nur Zeugnis ist, und damit Erzeugung des Glaubens und Aufhebung des Schuldgefühls; in der Schrift ist der Glaube das annehmende Organ, bei Ritschl ist er nur da in der Betätigung, wie Demut, Gebet usw., in seiner Wirkung des sittlichen Lebens. Dies ist die sogenannte sittliche Fassung des Glaubens, d. h. Glauben ist gleich neuer Gehorsam.

Die bedeutendsten Vertreter der Ritschlschen Theologie in unseren Tagen sind A. Harnack, Th. und J. Kaftan, Herrmann, Gottschick, Loofs, Reischle usw. Zur Verbreitung der Ritschlschen Rechtfertigungslehre in weitere Kreise hat namentlich Harnack durch sein Buch „Das Wesen

des Christentums," 1900,[91] beigetragen. Darin sagt Harnack:[92] Nichts soll gepredigt werden als der gnädige Gott. Die Rechtfertigung bedeutet nichts Geringeres als durch Christum Friede und Freiheit in Gott erlangt zu haben. Die Rechtfertigung geschieht durch den Glauben, d. h. „durch die Erzeugung des Glaubens," der Gottes Liebe vertraut. Der Glaube ist nicht Antwort auf eine göttliche Handlung, sondern er ist Mittel, worin Gott die Rechtfertigung vollzieht. Der Glaube in der Rechtfertigung ist die Überzeugung, daß Gott gnädig ist. Diese Gnade zu offenbaren, ist Christi Aufgabe, weshalb er gekommen ist. Die Vergebung der Sünden ist dies, „daß das Schuldgefühl getilgt ist." Weil Gott nur Glauben fordert, so ist der Mensch durch den Glauben wirklich gerecht. Das will sagen, in dem Glauben selbst besteht die Rechtfertigung. Damit ist „das religiöse Erlebnis" vorhanden, und die Bedeutung, die Christus dabei hat, ist, daß or offenbart, und wir durch ihn erfahren, daß Gott ein gnädiger Vater sei. — Man sieht so recht klar hieraus, daß der Ritschlianismus weiter nichts als aufgeputzter Sozinianismus und Rationalismus ist, und daß die Schüler nicht weit von ihrem Lehrer sich entfernt haben. E c k e[93] sucht zwar zu zeigen, wie die Schüler Ritschls die Inkorrektheiten ihres Lehrers zu korrigieren und verschiedene Lehrstücke mehr der Schrift angemessen darzustellen versucht hätten, doch muß er selbst schließlich zugeben, daß sie doch auch am Ende immer wieder in die alten Wege zurückkämen; vgl. auch Kaftan.[94]

Neben dem Ritschlianer Harnack spielt heute der Hofmannianer S e e b e r g eine große Rolle. Seeberg aber gibt viel weniger deutlich als Harnack seinen Dissensus mit der alten Rechtfertigungslehre zu erkennen. Er redet in seinem Buche „Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert"[95] von der Rechtfertigungslehre Ritschls, gibt aber nicht, wie es bei andern Punkten geschieht, eine Kritik derselben, sondern zeigt nur kurz, wie Ritschl von Hofmann differiert, aber nicht, wie er von der Schrift differiere.

91 Das Werk ist aus 16 Vorlesungen, die Harnack 1899—1900 in Berlin gehalten, hervorgegangen. Im Jahre 1902 waren bereits 30,000 Exemplare abgesetzt.
92 S. 169 ff.
93 Die theol. Schule Albrecht Ritschls, B. I, S. 242 ff.
94 Dogmatik, § 56, S. 522 ff.
95 S. 295 ff.

Daß Seeberg in seinem Buche „Grundwahrheiten der christlichen Religion" die Rechtfertigung, den *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, ganz übergeht, sagt genug, wie er zu dieser Hauptschriftlehre steht; und dasselbe sagt seine widerbiblische Christologie, deren notwendige Konsequenz eine verkehrte Rechtfertigungslehre ist.

LEHRSATZ III.

Die Rechtfertigung wird durchs Wort und die Sakramente von Gott angeboten und durch den Glauben von dem Sünder empfangen.

Anmerkung: — Daß Gott durchs Evangelium die Rechtfertigung anbietet, lehrt Gal. 3, 11. 18. In V. 11 heißt es: „Der Gerechte wird seines Glaubens leben," in V. 18: „Gott aber hat es (das Erbe) Abraham durch Verheißung (also durchs Evangelium) frei geschenkt." Erben aber ist Leben. Beide Sprüche zusammengehalten lehren also, daß die Rechtfertigung durchs Evangelium dargereicht wird. Dies bestätigen Luk. 24, 47; Apg. 13, 38, wonach durch die Predigt Vergebung der Sünden kommt. Und wenn Paulus 1. Kor. 5, 1. 2 sagt, daß wir durchs Evangelium selig werden, so heißt dies doch, daß das Evangelium die Rechtfertigung darreicht, da es ohne Rechtfertigung keine Seligkeit gibt; vgl. Röm. 4, 6—8. Und endlich, wenn der Heiland Joh. 15, 3 sagt: „Ihr seid jetzt rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe," so hat es doch nur den Sinn, daß das Wort die Rechtfertigung oder die Reinigung von den Sünden gibt. Daher heißt das Predigtamt διακονία τῆς δικαιοσύνης (2. Kor. 3, 9).

Gleicherweise wie das Wort, reichen auch die Sakramente die Rechtfertigung dar; so die Taufe (Eph. 5, 26. 27; Apg. 22, 16), so das Abendmahl (Matth. 26, 26 ff.). Es kann ja auch gar nicht anders sein, da ja die Sakramente nur das Wort verbunden mit bestimmten Zeichen sind; vgl. die Worte des kl. Katechismus: „Wie kann Wasser solche große Dinge tun? Wasser tut's freilich nicht, sondern das Wort" usw.

Antithetiker sind hier alle Schwarmgeister. Das Wort wirkt nach ihrer Ansicht nichts; nur durch unmittelbares Reden und unmittelbare Einsprache Gottes durch den Heil. Geist soll nach ihnen die Rechtfertigung kommen.

Schleiermacher[1] gibt zwar dem Wort in der Rechtfertigung eine Stelle, aber angemessen seiner ganzen Irrlehre. Der historische Christus, der durch das Sein Gottes in ihm, d. h. durch die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, uns der Erlöser ist, wird durch das Wort dem Gemüte lebendig vorgeführt und so wird gleichsam Christus in uns erzeugt. In Wahrheit wird das in Christo lebendige Bewußtsein, das latent in allen ist, eben nur lebendig gemacht.

Selbstverständlich ist bei allen von Schleiermacher beeinflußten Theologen von einer schriftgemäßen Fassung der Lehre, daß die Schrift das *medium δοτικόν* der Rechtfertigung sei, nicht die Rede. Ritschl erklärt zwar, daß das, was Christus sei, aus dem Glaubenszeugnis der ersten christlichen Gemeinde zu entnehmen sei, und daß dies in den Schriften des Neuen Testamentes vorliege. Allein, damit ist keineswegs das Neue Testament als Quelle des Glaubens hingestellt, sondern der dem einzelnen in der Gemeinde entstehende Glaube nimmt aus dem Neuen Testamente das und erkennt an, was für ihn wesentliches und wahres Bild Christi ist. Auch in diesem Stücke haben Ritschls Schüler ihn zu korrigieren versucht, aber alle sind noch weit entfernt von der Schriftlehre.

Aus der Erlanger Schule hat namentlich Frank immer sehr betont, daß die Schrift Gnadenmittel sei; aber trotzdem ist auch bei ihm kaum ein Schimmer von der schriftmäßigen Lehre, daß das Evangelium das *medium δοτικόν* ist. Auch Seeberg[2] steht ähnlich. Nur scheinbar ist die Schrift Gnadenmittel der Vergebung oder gar der Rechtfertigung. Die Offenbarung in Christo hat nach ihm zu ihrem Zielpunkte die Erregung des Glaubens und die Erzeugung einer Gemeinde von Gläubigen, was von vornherein, namentlich bezüglich der Gemeinde, nur halbwahr, da vielmehr der Zielpunkt die Seligkeit ist. Wie die Offenbarung sich auf den Glauben richtet, so rezipiert nach Seeberg der Glaube die Kräfte und Tröstungen der Offenbarung, so daß er Anfang und Mittelpunkt der Sündenvergebung wird. So (ja wie denn?) strömt der Glaube und mit ihm die Vergebung von Christo, dem

1 Glaubenslehre, B. II, § 107 f, S. 180.

2 Siehe Seebergs Artikel über Gnadenmittel in Real-Enzy., 3. Aufl., B. 6, S. 726 ff.

Weinstock, in die Christen als seine Reben (das müssen sie doch erst werden!). Das Werk Christi setzt der Heil. Geist fort, aber nach Christi Tod (also nicht vorher!). Da braucht er ein Mittel, nämlich das Wort (also vorher war das Wort nicht Mittel, vgl. Joh. 8, 31; 15, 3). Er braucht „bestimmte menschliche Worte und Handlungen, das sind Wort und Sakramente." Seeberg setzt noch hinzu: „Das Wort ist aber nicht das urkundliche Schriftwort als solches, sondern das aus demselben hervorgehende Zeugnis der Gemeinde." (Sonderbar, daß das urkundliche Schriftwort nicht wirkt, sondern nur das daraus hervorgehende Zeugnis der Gemeinde!) Später wird gesagt, daß das durch die Gnadenmittel gewirkte Leben nur als eine überweltliche Wirkung Gottes (reformiert—pietistisch), welche den Vollzug der Gnadenmittel begleitet, zu verstehen sei; vgl. dazu den von Seeberg in seinem Werke, „Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert,"[3] in bezug auf die Schrift gebrauchten Ausdruck „menschliches Wort," sowie die höchst befremdlichen Ausführungen daselbst.

Gegen alle schwarmgeistigen Ansichten von Erlangung der Rechtfertigung, erklärt sich Gott in Röm. 10, 6—10. Er sagt da, daß er nur durchs Wort mit uns handeln wolle (V. 6—8), und daß wir das Wort, d. h. die Wahrheit von Christo, ergreifen und so gerechtfertigt werden sollen (V. 9—10).

Wie Gott durch das Wort und die Sakramente die Rechtfertigung anbietet (Wort und Sakramente sind *media* δοτικά), so nehmen wir die Rechtfertigung durch den Glauben an (Glaube ist also *medium* ληπτικόν). Beweis dafür sind Matth. 9, 2; Mark. 2, 5; Luk. 5, 20; Luk. 7, 48—50; Apg. 13, 39; Röm. 1, 17; 3, 22. 28; 4, 23. 24; 5, 1; 10, 4. 10; Gal. 2, 16. 17; 3, 24; Phil. 3, 9; Heb. 11, 7.

Die Stellung, welche hierbei die Schrift dem Glauben anweist, ist diese. Sie sagt, daß der Glaube, der rechtfertigt, der Glaube an Christum sei (Röm. 3, 22; 10, 4; Gal. 2, 16). Sie sagt ferner, daß Glauben und Christum Annehmen eins und dasselbe sei (Joh. 1, 12; 17, 8). Sie spricht aus, daß der Glaube an Christum rechtfertigt als Glaube an den, der des Gesetzes Ende ist (Röm. 10, 4); daß Christus selbst uns

[3] S. 309 ff.

zur Gerechtigkeit gemacht ist (1. Kor. 1, 30), und daß wir durch den Glauben an Christum Gerechtigkeit haben, weil er in seinem Blut der Gnadenstuhl ist (Röm. 3, 25). Apg. 15, 9 heißt es, daß der Glaube uns reinigt, aber 1. Joh. 1, 7 heißt es, daß das Blut Christi uns rein macht. Aus allen diesen Schriftstellen ist klar, daß der Glaube nicht an sich rechtfertigt, sondern um des Objektes willen, das er ergreift, d. h. um Christi und seines Verdienstes willen. Daß also der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird (Röm. 4, 3. 5. 9. 13), heißt, daß der durch den Glauben ergriffene Christus zur Gerechtigkeit gerechnet wird, wie namentlich Gal. 3, 22 klar zeigt. Bei der Rechtfertigung kommt also der Glaube nicht in Betracht als lobwürdige Tugend, auch nicht als verdienstliche Beschaffenheit, auch nicht als wirklicher Grund, sondern allein als empfangendes und aneignendes Mittel.

Diese Stellung geben auch unsere genuinen alten Dogmatiker dem Glauben. Calov erklärt:[4] *Causa media vel instrumentalis justificationis est fides, et quidem sola, quae tamen nunquam sola, aut separata existit.* Ebenderselbe:[5] *Fides non formaliter justificat, nec dispositive* (nicht indem der Glaube den Menschen disponiert oder würdig macht), *aut etiam causae instar vel conditionis sine qua non, sed organice, vel qua apprehendimus gratiam Dei et justitiam Christi, nec vero impetrat fides, aut meretur justificationem, nec saltem inchoat eandem, sed acceptat gratuitam remissionem peccatorum et justitiam Christi, eamque in verbo oblatam suam facit.* So steht auch Quenstedt.[6] Wenn unsere Theologen sagen, daß der Glaube rechtfertige, so meinen sie, wie Quenstedt es ausdrückt: *Fidem non ex dignitate operis, actionis aut qualitatis justificare, sed quatenus sibi applicat et appropriat meritum Christi, cui unice dignitas illa competit.* Dazu bemerkt Quenstedt noch, daß der rechtfertigende Glaube zwar seinem Wesen nach Kenntnis, Beifall und Vertrauen sei, daß er aber, sofern er rechtfertigt, nur als Vertrauen in Betracht komme.

---

4 *Theol. pos., pars. III, sect. IV, cap. V, thes. V, p. 494.*
5 *Apodixis fidei, de salutis consequendae modo, § XVII, p. 289.*
6 *Theol. did. pol., pars. III, cap. VIII, sect. I, thes. X sq., p. 518 sq.; sect. II, qu. VI, thes. et ecthes., p. 548.*

Daß der Glaube nur als der Christi Verdienst ergreifende rechtfertigt, beweist Quenstedt[7] nach Hülsemann so: Der Glaube könne entweder als Erkenntnis, oder als Beifall, oder als Beschaffenheit, oder als Verdienst, oder endlich als vertrauensvolle Aneignung rechtfertigen. Als Kenntnis und Beifall aber rechtfertige er nach Jak. 2, 19; Apg. 8, 13. 23 nicht, auch nicht als Beschaffenheit, denn Abraham ist nicht *per fidem disponentem*, sofern er Beschaffenheit ist, sondern *per fidem imputatam* gerechtfertigt (Röm. 4, 3. 23); und ebenso werden wir gerechtfertigt. Sollte der Glaube als Verdienst rechtfertigen, so fiele er unter die Kategorie der Werke, die aber gerade von der Rechtfertigung ausgeschlossen werden. (Röm. 3, 20. 28; 4, 2—5; Gal. 2, 16.) So kann der Glaube nur als ergreifendes Mittel in Betracht kommen.[8]

In den bisherigen Ausführungen und Beweisen liegt schon, daß der Glaube allein rechtfertigt. Die ganze Schrift kennt nur zwei Wege der Gerechtigkeit, den des Tuns der Gesetzeswerke und den des Glaubens an das Verdienst Jesu Christi. Und nun erklärt die Schrift einesteils, daß auf dem Wege der Werke des Gesetzes kein Mensch Gerechtigkeit erlangt (Röm. 3, 20; Gal. 2, 16; 3, 10; 5, 4), und stellt andernteils in bezug auf die Rechtfertigung den Glauben in entschiedenen Gegensatz zu den Werken (Röm. 3, 28; Eph. 2, 8. 9; Röm. 4, 5). Da aber der Glaube dem einzigen neben ihm an sich gesetzten Mittel der Rechtfertigung nicht koordiniert wird, sondern aufs entschiedenste demselben entgegengesetzt wird, die Schrift also damit alles andere in Ansehung der Rechtfertigung ausschließt, so sagen wir mit vollem Recht, daß die Rechtfertigung *sola fide* geschieht.

Antithetiker in diesem Lehrpunkte sind:

1. Die Papisten. Sie differieren von der gesunden Schriftlehre in einer doppelten Weise, einmal in bezug darauf, als was der Glaube bei der Rechtfertigung in Betracht kommt, und zum andern in bezug auf die Stellung des Glaubens in der Rechtfertigung.

A. Nach papistischer Lehre kommt der

---

7 *L. c., thes. beb. V. p. 550.*

8 *Cf. Form. Conc., S. D., art. III, p. 612. 13.*

Glaube bei der Rechtfertigung nicht als *instrumentum* ληπτικόν, sondern als *qualitas, virtus* und *inhaerens dispositio* in Betracht. Das *Concilium Tridentinum* lehrt dieses einmal, indem es entschieden verwirft, daß der Glaube als Vertrauen auf die göttliche Gnade rechtfertigt:[9] *Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur, anathema sit.* Zum andern lehrt dies das Konzil damit, daß es den Glauben nur als Anfang, Grund und Wurzel der Rechtfertigung beschreibt:[10] *Cum vero Apostolus dicit, justificari hominem per fidem et gratis, ea verba in eo sensu intelligenda sunt, ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis.*

B. Die Papisten verwerfen entschieden das *sola fide.* Das Konzil erklärt:[11] *Si quis dixerit, hominem a peccatis absolvi ac justificari ex eo, quod se absolvi ac justificari certo credat, aut neminem esse vere justificatum, nisi qui credat, se esse justificatum, et hac sola fide absolutionem et justificationem perfici, anathema sit.* Zugleich wird die weitere Antithese ausgesprochen, daß niemand seiner Rechtfertigung gewiß sein könne:[12] *Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa, anathema sit.*

Das papistische Beweismaterial gegen die schriftgemäße Bezeichnung des Glaubens als *instrumentum* ληπτικόν der Rechtfertigung besteht in der Verdrehung klarer Schriftsprüche und in Scheinschlüssen. Ihre scheinbarsten Argumente sind:

1. Der Glaube kann nicht allein rechtfertigen. Wenn der Glaube allein rechtfertigen würde, ohne daß die Liebe und die übrigen Tugenden mitwirkten, so müßte der Glaube auch rechtfertigen, wenn die Liebe und die andern Tugenden ganz fehlten, kurz, auch der tote Glaube müßte dann recht-

9 *Sessio VI, can. XII, p. 44.*
10 *Sess. VI, cap. VIII, p. 35.*
11 *Sess. VI, can. XIV, p. 44.*
12 *Sess. VI, can. XIII, p. 44.*

fertigen, und das sei absurd. So Bellarmin.[13] Wir antworten mit Quenstedt:[14] Das Auge sieht allein, doch nicht mehr dann, wenn es aus dem Leibe herausgerissen ist; so rechtfertigt der Glaube allein ohne jene Tugenden, was den Akt der Rechtfertigung anlangt, weil es das von Gott gesetzte Amt des Glaubens ist, die rechtfertigende Gnade zu ergreifen; aber der Glaube rechtfertigt nicht allein, was seine Existenz betrifft, weil er getrennt von der Liebe und den andern Tugenden gar nicht der von Gott gewirkte Glaube ist. Darum sagt auch Calov in der oben angeführten Stelle,[15] daß der Glaube *nunquam sola aut separata existit*, und setzt in der Anmerkung zur These hinzu: *Nunquam autem est fides sola et absque caritate* (*Gal. V, 6*), *si vera sit* (*Jac. II, 14. 17. 18. 26*).

2. Der Glaube, der dem Abraham zur Gerechtigkeit gerechnet ward, ging darauf, daß er im hohen Alter noch Nachkommen haben werde (Röm. 4, 19 ff.); von einer Beziehung seines Glaubens auf Christum sage die Stelle nichts, sondern zeige, daß dem Abraham sein Glaube um der Qualität desselben willen, weil er eine Heldentat war, zur Gerechtigkeit gerechnet ward. — Dagegen: Im 3. Kapitel des Römerbriefs lehrt Paulus, daß der Weg der Rechtfertigung allein der des Glaubens sei, durch welchen die Gerechtigkeit Christi zugerechnet werde, und damit beschreibt er den Glauben als Mittel der Rechtfertigung. Im 4. Kapitel nun bringt er Abraham als Beispiel hierfür. Es ist also unmöglich, daß bei Abraham der Glaube als heldenhafte Tat und verdienstliche Tugend und nicht als ergreifendes Mittel allein bei seiner Rechtfertigung in Betracht kam, und daß Abraham also einen ganz andern Weg des Heils gehabt hätte als andere, während ihn Paulus gerade als Beispiel des einzigen Weges zur Rechtfertigung, nämlich dem der Zurechnung des Verdienstes Christi im Glauben, anführt. Und da Abraham die Verheißung des Samens wider alle Vernunft glaubte, so glaubte er gerade an Christum. Es hat ja wohl den Anschein, als wäre hier der Glaube Abrahams, indem er der Verheißung in bezug auf einen Nachkom-

---

13 *Disputationes, tom. IV, de justific., lib. I, cap. XII, p. 419.*

14 *L. c., qu. VII, obj. dial., XI, p. 558.*

15 *S. 382.*

men glaubte, nur auf das Leibliche und Irdische gerichtet gewesen. Allein sein Glaube schloß mit ein, daß er an die Verheißung des Weibessamens glaubte, in welchem alle Geschlechter auf Erden sollten gesegnet werden. Da er glaubte, daß die Verheißung des Weibessamens durch ihn in ihrer Erfüllung sollte vorangehen, so mußte ja sein Glaube sich zunächst darin als stark erweisen, daß er in seinem Zustande überhaupt noch einen Nachkommen erwartete. An dem leiblichen Nachkommen hing ja alles weitere der fernen Zukunft, und die Geburt eines Sohnes mußte ihm darum von der allerhöchsten Wichtigkeit sein, eben um des verheißenen Weibessamens willen, an den er glaubte; vgl. Joh. 8, 56.

3. Der Glaube eigne zu, darum könne er nicht allein rechtfertigen, denn sonst müsste er auch allein applizieren; und das sei gegen die Schriftlehre, da auch die Sakramente applizieren. — Dagegen: Die Sakramente applizieren nicht in demselben Sinne, wie der Glaube, sonst müßte der Mensch durch das Abendmahl an sich gerecht und selig werden. Dies ist freilich auch römische Lehre, aber nicht göttliche. Die Sakramente sind *instrumenta dativa et exhibitiva*, das eigentliche *instrumentum applicativum* (ὄργανον λῆπτικόν) der Gnade ist der Glaube allein.

Identisch mit der papistischen Lehre, daß der Glaube nicht als Mittel und nicht allein rechtfertige, ist die andere papistische Lehre, daß die Werke rechtfertigen. Daß die Papisten tatsächlich eine Rechtfertigung durch Werke lehren, hat schon die oben gegebene zusammenhängende Darstellung der römischen Rechtfertigungslehre gezeigt; vgl. dazu noch die Erklärung des Tridentinums:[16] *Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem atque etiam gloriae augmentum, anathema sit.*

Wie diese Lehre die Schrift umstößt, ist klar, denn die Schrift erklärt die Rechtfertigung für eine durchaus unverdiente und

16 *Sess. VI, can. XXXII, p. 47.*

nur aus Gnaden erlangte (Röm. 4, 4. 5. 16; Eph. 2, 8), schließt die Werke von der Rechtfertigung aus (Gal. 2, 16) und bezeichnet Christi Verdienst als einzige und vollkommen zureichende Ursache der Rechtfertigung (Röm. 5, 19; Gal. 6, 14; Heb. 9, 28; 10, 14. 26. 29).

II. Mit den Papisten stehen allseitig in der eben beschriebenen Antithese die Sozinianer, Arminianer, Anabaptisten und alle andern Schwärmer, sowie Rationalisten aller Farben, auch neuere Theologen, namentlich aus der Ritschlschen Schule. Alle wollen nichts von einem Glauben wissen, der allein als der das Verdienst Christi ergreifende rechtfertigt. Der Glaube ist ihnen der rechtfertigende, weil er die Wurzel aller Frömmigkeit und eigentlich mit der Heiligung identisch ist; vgl. die oben gegebene Darstellung der Rechtfertigungslehre bei den neueren Theologen. Sie leugnen, daß der Glaube *imputative* rechtfertigt und lehren, daß er es *dispositive* tut, indem er dem Menschen einen Habitus der Frömmigkeit gibt.

In dem Bestreben, den Glauben in der Rechtfertigung recht von den wahren Ursachen der Rechtfertigung auszuschließen, haben Theologen, zu denen man mit Unrecht auch Quenstedt zählt,[17] ihrerseits dem Glauben eine falsche Stellung gegeben. Sie erklären, Gott rechtfertige erst den Sünder und erwecke dadurch den Glauben, der den Gnadenakt Gottes und damit die Rechtfertigung ergreift. Hier wird ersichtlich die allgemeine Rechtfertigung mit der besonderen verwechselt; die erstere nicht die letztere geht dem Glauben voraus. Ferner wird der Akt der Rechtfertigung mit der Predigt von demselben verwechselt; nicht der Akt, sondern die Predigt von der Rechtfertigung, daß Gott alle Menschen in Christo um dessen Todes willen gerechtfertigt habe, erzeugt den Glauben.

Was den eigentlichen Kontroverspunkt anlangt, so sagt die Schrift nicht, daß die Rechtfertigung eher sei als der Glaube, sie würde ja sonst ohne Glauben geschehen; auch sagt die Schrift nicht, daß der Glaube eher sei als die Rechtfertigung, denn dann wäre er nicht mehr im wahren Sinne *instrumentum*. Die Schrift sagt einerseits, daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt werde (Apg. 26, 18; Röm. 3, 25. 28. 30; Gal. 2, 16; 3, 14),

17 *L. c., cap. VIII, sect. I, thes. XX. XXI, p. 525.*

und anderseits erklärt sie, daß der Mensch gerechtfertigt werde, indem er glaube (Apg. 13, 39; Röm. 10, 4); mithin fallen beide Akte zusammen.

Wie über Rechtfertigung, so ist über den rechtfertigenden Glauben seit der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, und namentlich in unsern Tagen viel gehandelt worden. Selbstverständlich (d. i. für die modernen Theologen) ist dabei immer viel Kritik an der orthodoxen Darstellung des rechtfertigenden Glaubens geübt worden.

Die Darstellung der orthodoxen Dogmatiker von der *fides justificans* beruht zunächst auf der Schrift, wie schon in § 57, Lehrsatz III, ausführlich gezeigt wurde. Aber unsere Dogmatiker haben diese Darstellung an der Hand Luthers und auch Melanchthons aus der Schrift entnommen.

Was Luther betrifft, so bedarf es kaum eines Nachweises, daß nach seinem Vorgang die alten Dogmatiker den Glauben als *notitia, assensus* und *fiducia* beschrieben haben. Luther sagt:[18] *Fides est in intellectu,* also er ist *notitia,* Kenntnis. Ferner bezeichnet er[19] den Glauben als *firmus assensus, quo Christus apprehenditur,* und beschreibt denselben zugleich als Willensbewegung (*fiducia*).

Melanchthon hat ebendieselbe Darstellung des Glaubens. In der Apologie[20] sagt er: *Fides non est tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, hoc est, est velle et accipere hoc, quod in promissione offertur.* Und:[21] *Illa fides, quae justificat, non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni Dei.* In den späteren Ausgaben der *Loci* zeigt er deutlich bei der Darstellung des Glaubens, daß die konstituierenden Stücke des Glaubens *notitia, assensus* und *fiducia* sind.[22]

So stellen denn auch in Zusammenfassung solches Lehrvorganges unsere Dogmatiker den Glauben dar. Gerhard erklärt:[23] *Hoc loco agimus de fide justificante, quae complectitur*

---

18 Auslegung des Galaterbriefs, vom Jahre 1535, zu Kap. 5, 5, Erlanger Ausg., B. II, S. 314.
19 Ausleg. d. Galaterbriefs zu Kap. 2, 16, B. I, S. 191.
20 *Apologia Confess., art. III, p. 139. 183.*
21 *L. c., art. IV, p. 95. 48.*
22 *Loc. VIII, de vocabulo fidei, p. 59 sq.*
23 *Loci, tom. VII, loc. XVII,* § 67, *p. 75.*

notitiam, assensum et fiduciam. So Quenstedt:[24] *Materia quasi ex qua sunt partes fidei materiales, quarum tres sunt: Notitia, assensus, fiducia.* So beschreiben alle orthodoxen Dogmatiker, auch die älteren, den Glauben. Das psychologische Verhältnis der drei Stücke wird dann fast allgemein so bestimmt, daß *notitia* und *assensus* sich auf den Intellekt beziehen, und *fiducia* auf den Willen.

An dieser Darstellung haben viele neuere Theologen ungerechte (weil auf Unkenntnis ruhende) Kritik geübt. Eine solche findet man in der neuesten Auflage der Real-Enzyklopädie.[25] Hiernach sollen einmal die orthodoxen Dogmatiker die Meinung haben, daß mit der *notitia* und dem *assensus* der Mensch das Glaubensobjekt schon verstandesmäßig ergriffen habe, und dann tue es hinterher auch sein Wille. Musäus bekommt aber dabei wieder das Lob, daß er die Reformatoren besser verstanden habe als die übrigen Dogmatiker. Zum andern sollen die orthodoxen Dogmatiker den Glauben in einen generellen Offenbarungsglauben, welcher der *assensus* sei, und in einen spezialen Heilsglauben, nämlich die *fiducia,* zersplittern. Drittens sollen die alten Dogmatiker durch die Zersplitterung des einen Glaubens in die drei Teile irreführen, als ob *notitia* und *assensus* eine rationale Erklärung des Glaubens sein sollen.

Solche Kritik wäre unmöglich, wenn man die alten Dogmatiker kennen würde, was nicht der Fall ist, wie auch Frank[26] bezeugt. Man würde unmöglich den orthodoxen Dogmatikern allerlei solche Dinge unterschieben, würde man dieselben studieren und auf ihre Aussagen achten.

Schon Gerhard sagt, das Mißverständnis seiner obigen These abwehrend, ausdrücklich in einer Anmerkung dazu:[27] Der Glaube könne einmal *materialiter* betrachtet werden nach den Akten, die den Glauben konstituieren, obschon da nicht jeder rechtfertige; zum andern könne er *formaliter* betrachtet werden, sofern er rechtfertige. Bei der ersten Betrachtung unterscheide man gewisse Teile, eben die in der These genannten; aber dabei sei wohl zu beachten, daß der Glaube nicht ein *totum vel integrale*

24 *L. c., cap. VIII, sect. I, thes. V, p. 516.*
25 B. VI, S. 678. 45 ff.; S. 682. 5 ff.
26 Geschichte und Kritik der neueren Theologie, 3. Aufl., S. 21 f.
27 *Loci J. Gerhardi, ed. Cotta, tom. VII, p. 75.*

vel essentiale sei, und der Ausdruck Teile sei nur im weiteren Sinne gebraucht, denn man verstehe darunter nur die *diversos actus se invicem consequentes et in fide justificante concurrentes.* Bei der zweiten Betrachtung aber, also *formaliter* angesehen, sei der Glaube *fiducia seu fiducialis meriti Christi apprehensio.* Auch Quenstedt gibt durch das *quasi* in seiner oben angeführten These zu erkennen, daß er von *partes fidei* nur relativ redet, und in der Anmerkung zur These gibt er Gerhards Erklärung von den Akten des Glaubens fast wörtlich wieder. Doch beschreibt er das Wesen des Glaubens etwas voller als Gerhard, nämlich in Beziehung auf die drei Akte, was auch uns richtiger erscheint.[28] Schlösse der Glaube als Vertrauen nicht auch die Kenntnis und den Beifall ein, so wäre er ja etwas „Blindes." Daß die orthodoxen Dogmatiker die *notitia* und den *assensus* als zum Wesen des rechtfertigenden Glaubens gehörend beschreiben, ist ihnen doch durch die Schrift gegeben; und daß sie beides, namentlich die *notitia,* hervorheben, geschieht im Interesse der gerechten Polemik gegen die römische Dogmatik, welche die *notitia,* wenigstens eine klare, für unnötig erklärt und die *fides implicita* für genügend hält.

Unsern Dogmatikern fällt es auch nicht ein, wie die modernen Kritiker ihnen vorwerfen, den Glauben in einen allgemeinen Offenbarungsglauben und speziellen Heilsglauben zu zerspalten. Der Glaube, sofern er die Glaubensartikel umfaßt, ist ihnen überall wie *notitia* und *assensus,* so auch *fiducia,* und so erfaßt der Glaube des Christen auch einen Glaubensartikel wie Schöpfung und Erhaltung mit *fiducia.* Freilich wissen unsere Dogmatiker dabei recht wohl, daß der völlige, auch *fiducia* einschließende Glaube an Schöpfung, Erhaltung, Vorsehung usw. nicht rechtfertigt, nicht selig macht, sondern nur der Glaube an Christum und sein Verdienst. Der Heilsglaube oder seligmachende Glaube ist ihnen nicht ein solcher, weil er ihnen etwa eine besondere Spezies des Glaubens wäre, sondern er ist es ihnen nur vermöge des besonderen Objekts, das er ergreift.

Gerade diesen Punkt zu behandeln, daß nicht der Glaube im allgemeinen an Gott, an diesen oder jenen Artikel der göttlichen Lehre rechtfertige, sondern nur der Glaube an das Verdienst

---

28 *L. c., thes. XIV, p. 524.*

Christi, war den orthodoxen Dogmatikern dadurch geboten, daß die papistische Dogmatik, sich vornehmlich auf Heb. 11, 1 ff. berufend, behauptete, daß der Glaube, der zur Gerechtigkeit gerechnet werde, der allgemeine Glaube an Gott sei.[29]

Die neuere Theologie sieht ja Schleiermacher als ihren Vater an, muß aber dabei bekennen, daß sie bezüglich des Glaubens nicht an ihn anknüpfen kann; denn das fromme Gefühl, das bei ihm an Stelle des Glaubens tritt, ist weder Erkennen noch Vertrauen im Sinne des christlichen Glaubens.[30] Man suchte daher zu bessern. Und folgendes ist das Resultat:

1. Eine ganze Anzahl, namentlich die Ritschlianer, fassen den Glauben falsch. Derselbe, sagen sie, sei zwar nicht schon Liebe, aber er enthalte dieselbe keimartig mit ihren Früchten in sich, und das Zukünftige sehe Gott schon im Augenblick des Gläubigwerdens als vorhanden an und würdige es auch so. In der Kritik dieser Ansicht sagt Köstlin[31] richtig, nur nicht gerade die Ritschlianer treffend, daß der Glaube nicht selbst schon ein inhaltsvoller Keim sei, sondern erst durch Ergreifen der Gnade lebenskräftige Keime bekomme. Aber noch richtiger ist es, darauf aufmerksam zu machen, daß bei der Rechtfertigung der Glaube nicht als der die Wiedergeburt und das neue Leben konstituierende in Betracht kommt, sondern allein als der das Verdienst Christi ergreifende.

2. Andere, wie vornehmlich Schleiermacher nach Ritschlianer, fassen das Verhältnis von Glauben und Rechtfertigung falsch, indem sie aus der von ihnen statuierten Rechtfertigung den Glauben erst hervorgehen lassen; oder indem sie zwar den Glauben in der Rechtfertigung als „annehmend" richtig beschreiben,[32] lassen sie entweder, wie Kähler, die Rechtfertigung, von der geredet wird, ganz hinter Versöhnung und Vergebung zurücktreten,[33] oder geben doch eine etwas abgeschwächt ritschlianisch lautende

29 Vorzüglich ist die betreffende Ausführung bei Chemnitz, *Examen, pars. I, de fide justificante, p. 161;* vgl. auch gegenüber den abfälligen Urteilen so vieler neuerer Theologen über die Dreiteilung des Glaubens bei unsern Alten die verständige Beurteilung derselben bei Köstlin, „Der Glaube," S. 78.

30 Vgl. Real-Enzy., 3. Ausg., B. VI, S. 679. 10.

31 Der Glaube, S. 304 ff.

32 Köstlin, A. a. O., S. 330.

33 Kähler, Die Versöhnung durch Christum, 1907, S. 46 ff.

Beschreibung vom Opfertode Christi, den der Glaube ergreife, wie Köstlin sagt[34] „daß sein Todesleiden über Christum nur komme im Zusammenhang des ganzen von Gott ihm zugewiesenen Berufs." Also nicht als besondere Opferleistung kommt er ihnen in Betracht. Ähnlich steht auch Ihmels.[35] Er sagt, Paulus stelle den Tod Christi unter den Gesichtspunkt des Gehorsams im Leben, und erklärt dann: „Keine Predigt vom Tode Christi hat kirchliches Recht, welche den Tod Christi dinglich (d. h. als Opfer) faßt."

3. Noch andere reden vom Glauben, ja vom annehmenden Glauben, lassen aber den Glauben nicht eigentlich durch die Gnadenmittel entstehen, sondern durch den mächtigen Eindruck der geschichtlichen Person Christi. So Ritschl, wie allbekannt. So steht aber auch R. Seeberg. Er sagt:[36] Die Offenbarung in Christo hat zum Zielpunkt die Erzeugung des Glaubens. Dann heißt es wieder sofort: Die Offenbarung richtet sich auf den Glauben (aber sie soll ihn ja zuerst erzeugen), und der Glaube rezipiert die Kräfte und Tröstungen der Offenbarung und wird so zur Wiedergeburt. So strömt der Glaube (aber er strömt doch nicht, sondern rezipiert ja) und mit ihm Vergebung und neues Leben von Christo, dem Weinstock, auf die Christen als Reben. Die hierin liegende Wirkung Christi, wird aber auch dem Heil. Geist zugeschrieben, der Christi Werk fortsetzt (?), aber mit einer formalen (äußern) Änderung. Da der Geist erst nach Christi Scheiden wirkt (vgl. dagegen Joh. 6, 63. 64), so bedarf es bestimmter historischer Medien und Offenbarungsmittel für seine innere Wirkung, und das sind bestimmte menschliche Worte und Handlungen, nämlich das Wort und die Sakramente (es hat also eigentlich vor Pfingsten das Gnadenmittel des Worts nicht gegeben, was gegen Joh. 6, 63; 8, 31. 32. 37. 43). Aber das Wort als Gnadenmittel ist nicht das urkundliche Wort, sondern das aus demselben hervorgehende Zeugnis der Gemeinde, welches, wie einst dem geschichtlichen Menschen Jesu der göttliche Heilswille gegenwärtig war, von diesem Heilswillen begleitet ist, da Christus durch den Geist in der Gemeinde ist und dem Wort der Zeugen Kraft gibt, wie in seinen Erdentagen.

---

34 A. a. O., S. 247.
35 Neue kirchliche Zeitschrift, 1906, VII, S. 499 ff.
36 Real-Enzy., 3. Ausg., Artikel „Gnadenmittel," B. VI, S. 726.

Die Seebergsche Konstruktion des Gnadenmittels an sich und im Verhältnis zum Glauben ist gewiß abenteuerlich genug, denn abgesehen davon, daß das Verhältnis von Offenbarung und Glauben ganz dunkel bleibt, namentlich die Entstehung des Glaubens, und daß die Wirksamkeit des Worts bald auf den Geist, bald auf Christum zurückgeführt wird, so ist nicht abzusehen, warum nicht das „ursprüngliche Wort," die Schrift, sondern nur das daraus hervorgehende Zeugnis der Gemeinde wirksam sein soll, da doch Gott und der Geist, die nach Seeberg dem letzteren Wirkung geben müssen, doch auch dem ersteren Wirkung geben können. Allein, solcherlei Ausführungen haben ja bei Leuten wie Seeberg nur den einen Zweck, man will durchaus die Schrift, die zu deutlich vom stellvertretenden Leiden Christi usw. redet, beiseite stellen.

Endlich ist die Entstehung des Glaubens bei Seeberg nicht so gedacht, wie sie gedacht werden muß, nämlich als Nahebringung von Gnadenwahrheiten an den verstehenden Geist des Menschen durch das Wort, sondern sie ist ähnlich gedacht wie bei Herrmann, der den Glauben als Überwältigtwerden von der geschichtlichen Gestalt Christi definiert, nämlich als überwältigender Eindruck des irgendwie der Seele nahestehenden Christus. Das ist aus den dunklen Worten über Offenbarung in Christo, nicht im Wort von Christo, und dem Rezipieren im Glauben und Überströmen des Glaubens und der Vergebung klar genug. Bei aller Theologie, welche Schleiermachersches Blut in sich hat, ist eben irgendwie pantheistisches Dunkel. Da gibt es Erklärungen wie von Herrmann, daß *notitia* und *assensus* nicht der *fiducia* vorangingen, sondern darin eingeschlossen wären. Der Glaubensgrund sei der historische Christus, und die Glaubensgedanken gingen erst aus der Glaubenserfahrung hervor. Also erst Überwältigtwerden von der historischen Gestalt Jesu (wie? das ist wieder rätselhaft), dann Glaube (mit *notitia, assensus* und *fiducia*) und dann Glaubensgedanken. Alles derartige Gerede ist aber nach Meinung der modernen Theologen fördernde Entwicklung der Theologie, die wir als großen Gewinn ansehen sollen.

LEHRSATZ IV.

Die Rechtfertigung, welche Gott als eine vollkommene auf einmal und auf ein und dieselbe Weise allen Menschen, die gerechtfertigt werden, zuteil werden lässt, geht durchs ganze Leben fort; und da Gott dieselbe durch sein gewisses Wort anbietet und darreicht, so kann und soll der gerechtfertigte Sünder auch seiner Rechtfertigung gewiss sein.

Anmerkung: — Der Lehrsatz gibt die sogenannten *affectiones justificationis.* Die Schrift lehrt uns folgendes in bezug auf die Beschaffenheit der Rechtfertigung:

I. Der Mensch ist gerechtfertigt, sobald er glaubt. Er wird nicht erst später nach und nach gerechtfertigt. Der Schriftbeweis hierfür ist Apg. 13, 39; Röm. 10, 4: „Christus ist des Gesetzes Ende, wer an ihn glaubt, der ist gerecht." Die Rechtfertigung geschieht also nach der Schrift mit einem Mal. Es kommt ihr also als Beschaffenheit zu die *efficientia instantanea.*

So lehren auch unsere Dogmatiker. Quenstedt:[1] *Efficientia instantanea; neque enim justificatio paulatim et successive fit, ut renovatio, quae sua initia et progressus habet, sed in momento, in instanti, simul et semel.* Aegidius Hunnius:[2] *Justificationem in illo (sc. Abrahamo) fuisse auctam et ratio illius incrementi haec a Mose scribi, nihil proficiet. Siquidem in justificatione non considerantur opera, virtutes et dona in nobis, ut auctis vel diminutis iis, ipsa quoque justificatio magis vel minus recipiat, sed spectatur in ea Dei reconciliati gratia, omnem hujusmodi inaequalitatem respuens; spectatur meritum Christi, quod infinitum cum sit et in justificatione totum apprehendatur, similiter nec magis recipit, nec minus; spectatur fides, licet in se considerata magis minusque recipiat, tamen, quia non suae vel firmitatis vel infirmitatis consideratione ingreditur justificationem, sed solius correlati sui respectu, quod aequabile semper manet, idcirco justificae potentiae nulla est inter firmam et infirmam fidem differentia. Unde palam sit, nec justificationem aliquando intendi, aliquando remitti.*

---

[1] *Theol. did. pol., pars. III, cap. VIII, sect. I, thes. XXIII, p. 526.*

[2] *Expositio Epist. Rom., cap. IV,* bei Quenstedt, *l. c.*

Wenn die lutherischen Theologen von einem *incrementum justificationis* reden, so meinen sie damit nicht eine Zunahme am Gerechtfertigtwerden, sondern meinen damit eine Zunahme in Gewißheit von der widerfahrenen Rechtfertigung; vgl. 2. Kor. 10, 15; Kol. 1, 11; 2. Pet. 3, 18; Eph. 4, 14. 15. So erklärt es Quenstedt ausdrücklich:[3] *Incrementum non quoad actum justificationis, qui est instantaneus et magis et minus non recipit, uti dictum, sed ratione fidei, quae crescere et augeri potest in justificato, ac magis et magis sentitur atque percipitur ab eo.*

In Antithese stehen hier die Papisten mit ihrer Lehre von der Vermehrung der Rechtfertigung. Das Konzil von Trient erklärt:[4] *Si quis dixerit justitiam acceptam non conservari atque etiam augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse justificationis adeptae, non autem ipsius augendae causam, anathema sit.* Natürlich stehen alle, welche die Rechtfertigung durch Gehorsam und Heiligung geschehen lassen (Sozinianer, Arminianer, Rationalisten, spekulative Theologen), wie die Papisten.

In Antithese zur Schriftlehre, daß die Rechtfertigung eine *instantanea* sei, trat in neuerer Zeit Prof. Hengstenberg durch seine Lehre von der stufenmäßigen Rechtfertigung,[5] die er in verschiedenen Artikeln in der von ihm gegründeten und herausgegebenen Evang. Kirchenzeitung vortrug. Seine Gründe nahm er aus dem Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Luk. 18, 10 ff.) und aus der Geschichte von der großen Sünderin (Luk. 7, 36 ff.). — Sollte an der ersten Stelle eine stufenmäßige Rechtfertigung gelehrt sein (durch das „vor jenem"), so müßte man zwei unmögliche Dinge annehmen, nämlich einmal dies, daß der prahlerische Pharisäer auch ein Gerechtfertigter war, und zum andern, daß der Pharisäer durch seine Werke, der Zöllner aber durch den Glauben gerechtfertigt wurde. Man müßte also entgegen aller Schrift zwei verschiedene Wege der Rechtfertigung annehmen. Das παρ' ἐκεῖνον (V. 14) = an jenem vorbei, d. h. der Zöllner war gerechtfertigt mit Ausschluß des Pharisäers. Was Luk. 7, 47 anbetrifft, so steht gleich im zweiten Satzgliede der Fingerzeig,

---

3 *L. c., p. 527.*

4 *Sess. VI, can. XXIV, p. 46; cf. cap. X, p. 36.*

5 Ev. Kirchenzeitung, 1866, Nr. 93; 1867, Nr. 23-26. 40.

wie die Stelle zu verstehen ist. Der Sünderin große Liebe war nicht der Grund, sondern die Frucht der Vergebung vieler Sünden.

II. Gott vergibt in der Rechtfertigung alle Sünde und macht vollkommen gerecht. Jesu Blut, das von aller Sünde rein macht (1. Joh. 1, 7), wird ja zur Rechtfertigung ergriffen (Röm. 3, 25. 26). Gott erläßt alle Sünde (Kol. 2, 13), an denen, die in Christo sind, ist keine Verdammnis, also volle Rechtfertigung (Röm. 8, 1), auf die von Gott Gerechtfertigten kann niemand etwas bringen (Röm. 8, 33. 34), wo Gott vergibt, vergibt er alles (Matth. 18, 27), durch die Rechtfertigung haben wir eine vor Gott gültige, also volle Gerechtigkeit (2. Kor. 5, 21). Auf Grund aller dieser Schriftaussagen kommt also der Rechtfertigung als zweite Eigenschaft die Vollkommenheit (*perfectio*) zu.

So unsere Dogmatiker. Quenstedt:[6] *Perfectio, quia perfecte remittuntur omnia peccata, ut nulla opus sit satisfactione propria.* Aegidius Hunnius:[7] *Justificatio autem nec magis recipit, nec minus. Quandoquidem fieri non potest, ut quis ex parte remissionem peccatorum suorum obtineat, ex parte vero non; nec quisquam partim in gratia est, partim extra gratiam; neque quis potest esse ex parte haeres vitae aeternae, ex parte vero filius gehennae et damnationis; sed homo justificatus plenariam omnium peccatorum adeptus est veniam et totus est in gratia Dei atque vitae sempiternae haeres.* Schertzer:[8] *In hac vita contingit perfecta peccatorum remissio, ita ut nulla remaneat condemnatio. Ergo etiam perfecta justificatio, quae nihil est aliud quam peccatorum remissio.* So steht auch Philippi. Er sagt zum Schluß seiner Ausführungen über die Rechtfertigung:[9] „Es bleibt doch dabei, daß die Rechtfertigung als Zurechnung der vollkommenen Gerechtigkeit unsers Herrn Jesu Christi keines Wachstums, keiner Grade und Stufen fähig, sondern von Anfang bis zu Ende in sich selbst vollkommen ist. Es gibt wohl Stufen des Glaubens, aber keine Stufen der Rechtfertigung."

Die Antithese hier ist dieselbe wie unter dem obigen Punkte.

---

6 *L. c.*
7 *Articulus de justificatione hominis, p. 112.*
8 *Systema theologiae, loc. XVI, § 10, p. 450.*
9 Glaubenslehre, B. V, 1, S. 299.

Es hängt ja damit zusammen, wenn man von Wachstum in der Rechtfertigung oder von Stufen derselben redet, daß man die Vollkommenheit der geschehenen Rechtfertigung leugnet.

III. Alle Menschen, die gerechtfertigt werden, werden in derselben Weise gerechtfertigt. Die Väter im Alten Testamente sind in gleicher Weise gerechtfertigt worden wie die Sünder im Neuen Testamente (Apg. 15, 11; 1. Kor. 10, 4; Heb. 11, 7; Röm. 4, 22—24; Apg. 10, 43; Off. 13, 8). Und heute ist keine andere Weise der Rechtfertigung wie zu Pauli Zeit (Röm. 4, 11. 16 vgl. 1. Tim. 1, 16). Der Rechtfertigung kommt also als Eigenschaft die *identitas modi justificationis* zu.

Antithetiker in diesem Punkte sind die Sozinianer. Sie lehren, wie oben gezeigt, daß die Väter im Alten Testamente nicht durch den Glauben, sondern durch die Werke gerechtfertigt wurden. Ähnlich stehen auch Neuere mit der falschen Behauptung, daß im Alten Testamente die Vergebung durch den Glauben nicht offenbart war (gegen Apg. 15, 11), oder wenigstens nicht die Lehre von der völligen Vergebung (Ps. 25, 18; 103, 3; Hes. 33, 16).

IV. Die Rechtfertigung ist ein durch das ganze Leben fortgehender Akt Gottes. Da der Glaube, der zur Gerechtigkeit gerechnet wird, durchs ganze Leben fortgeht, so ist auch die Rechtfertigung, wiewohl jeden Augenblick vollkommen und in sich abgeschlossen, ein durchs Leben fortgehender Akt. Nicht nur einmal widerfährt uns die Rechtfertigung, so daß wir keiner mehr bedürfen, sondern Gott rechnet beständig den Glauben zur Gerechtigkeit, wie wir beständig die Rechtfertigung aus dem Glauben an Christi Verdienst ergreifen müssen (Röm. 4, 24). Röm. 5, 1 heißt es: „Nun wir sind gerecht geworden durch den Glauben, so haben wir Frieden." Die Rechtfertigung ist also vollkommen. Gal. 2, 17 aber heißt es: „Wir aber, die da suchen durch Christum gerecht zu werden." Die Rechtfertigung ist also eine beständig fortgehende. Es ist ja auch Christus unser beständiger Fürbitter (Röm. 8, 33. 34; Heb. 7, 25); und der beständigen Fürbitte kann nur beständige Rechtfertigung entsprechen.

Daher schreiben unsere Dogmatiker der Rechtferti-

gung als Eigenschaft die *continuatio* zu. *Ut enim remissio peccatorum, ita quoque justificatio nostra in dies renovatur, et fides non tantum primo initio, sed quotidie imputatur credenti ad justitiam, atque ita justificatio nostra continuatur.*[10] So alle Dogmatiker.

V. Die Rechtfertigung kann verloren, aber auch wiedererlangt werden. Der Glaube kann verloren werden, und so ist die notwendige Folge, daß der Verlust des Glaubens auch den Verlust der Rechtfertigung (Hes. 18, 24) nach sich zieht.[11] Wie aber ein vom Glauben gefallener Mensch wieder zum Glauben kommen kann, so erlangt ein solcher auch die verlorene Rechtfertigung wieder (Joh. 6, 37; Röm. 5, 20; Luk. 15, 11—24). Es kommen also der Rechtfertigung als weitere Eigenschaften die *amissibilitas* und die *reiterabilitas* zu.

VI. Seiner Rechtfertigung kann ein Gläubiger gewiß sein. Nach Röm. 8, 15. 16 haben die Gläubigen den Geist, in welchem sie rufen: „Abba lieber Vater!" und in welchem sie auch das Zeugnis ihrer Kindschaft haben. Nach Röm. 8, 38. 39 sind die Gläubigen gewiß, daß sie durch nichts von der Liebe Gottes geschieden werden können, wie sie nach Röm. 5, 1 ff. durch die Rechtfertigung Frieden und Hoffnung über alle Trübsal hinaus haben; und nach Eph. 3, 12 haben sie ebenso den Zugang zu Gott hier in aller Zuversicht, wie sie nach Joh. 5, 24 des Durchdringens durch den Tod gewiß sind. Dies alles setzt als festen Grund die Gewißheit der Sündenvergebung, oder der Rechtfertigung. Auf Grund jener Stellen schreiben daher die Dogmatiker der Rechtfertigung die *certitudo in nobis non conjecturalis, sed infallibilis et divina*[12] zu.

Es handelt sich hierbei zunächst um die Gewißheit der gegenwärtigen Gnade, daß man der geschehenen Rechtfertigung gewiß ist. Etwas anderes ist die Gewißheit, daß man bis ans Ende im Glaubensstande und in der Rechtfertigung bleiben werde, welche freilich auch mit der Gewißheit der Rechtfertigung, aber mehr noch mit der Gewißheit der Erwählung, wovon schon früher gehandelt, zusammenhängt. Beiderlei Gewißheit, wiewohl eng mit-

10 Quenstedt, *l. c., p. 527.*

11 Vgl. *Form. Conc., art. II, p. 605. 69.*

12 Quenstedt, *l. c.*

einander verbunden, ist doch getrennt zu behandeln. So urteilt auch Gerhard,[13] da er von der Gewißheit der Rechtfertigung redet: *Non esse proprie hoc loco quaestionem de certitudine electionis et perseverantiae. Quamvis enim hae quaestiones magna vicinitate sint conjuncta, tamen perspicuitatis et melioris intelligentiae causa distincte de illis disserendum esse judicamus.*

Antithetiker in diesem Punkte sind die Papisten. Schon die Scholastiker wie Thomas v. Aquin erkennen nur eine *certitudo conjecturalis* an, und das Konzil von Trient erklärt:[14] *Si quis dixerit, hominem a peccatis absolvi et justificari ex eo, quod se absolvi et justificari certo credat, aut neminem vere esse justificatum, nisi qui credit, se esse justificatum et hac sola fide absolutionem et justificationem perfici, anathema sit.* Chemnitz[15] sagt ganz recht hierzu: *Verus igitur controversiae hujus inter nos et pontificios status hic est, quod ipsi docent, peccatorem, quando in seria poenitentia, vera fide, ex verbo Dei per Spiritum Sanctum concepta apprehendit promissionem gratuitae misericordiae et in ea simul apprehendit ipsum mediatorem filium Dei, qui est justitia nostra, nec posse, nec debere certa fiducia statuere, peccata sibi remitti.* Daß der Mensch seiner Rechtfertigung nicht gewiß sein könne, ist noch heute die Lehre der römischen Kirche. Möhler[16] erklärt sogar, daß es ihm in der Gemeinschaft eines Menschen, der mit zweifelloser Gewißheit von seiner Rechtfertigung spräche, unheimlich sein würde. Er würde sich des Gedankens nicht verwehren können, daß dieselbe teuflischen Einflüssen zuzuschreiben sei.

Papistische Gründe dafür, daß ein Mensch seiner Rechtfertigung nicht gewiß sein könne, sind diese:

1. Sprüche 20, 9 heiße es: „Wer kann sagen, ich bin rein in meinem Herzen und lauter von meiner Sünde?" Es sei also damit ausgesprochen, daß niemand seiner Rechtfertigung gewiß sein könne. — Dagegen: Dieser Spruch verwirft allerdings die Gewißheit einer auf einer *justitia inhaerens* ruhenden Rechtfertigung, wie sie die Papisten lehren; aber der Spruch verwirft

13 *Loci, tom. VII, loc. XVII, § 82. 6, p. 103.*
14 *Sess. VI, can. XIV, p. 44; cf. can. XV, XVI.*
15 *Examen, pars. I, de fide justificante, p. 168.*
16 Symbolik, § 20, S. 197.

keineswegs die Gewißheit der schriftgemäß auf Zurechnung des Verdienstes Christi gegründeten Rechtfertigung. Dasselbe ist zu erwidern auf die von den Papisten zur Begründung ihrer Behauptung angeführten Beispiele Hiobs (Hiob 9, 20. 21), Davids (Ps. 19, 13) und Pauli (1. Kor. 4, 4). Alle drei sprechen nicht die Ungewißheit ihrer Rechtfertigung aus, sondern nur dies, daß sie ihre Rechtfertigung nicht auf die Werke gründen können.

2. Pred. 9, 1 werde gesagt: „Doch kennet kein Mensch weder die Liebe noch den Haß irgend eines, den er vor sich hat," so könne auch niemand der Gnade Gottes und seiner Rechtfertigung gewiß sein. — Dagegen: Der Spruch sagt doch nur (vgl. V. 2 ff.), daß ein Mensch nicht aus äußerlichen Dingen über seinen Gnadenstand urteilen könne, da es äußerlich dem Gottlosen wie dem Gerechten geht. Auf Äußerlichkeiten soll aber die Gewißheit der Rechtfertigung auch nicht gegründet werden, sondern auf die Zusage des wahrhaftigen Gottes in seinem Wort, darin er eben als gewisse Wahrheit seine Gnade offenbart.

3. In 5. Mose 4, 29; 2. Chron. 6, 38. 39; Jes. 1, 16. 17; Hes. 18, 21 würden Bedingungen (Buße, Glauben usw.) für die Rechtfertigung gestellt; und da niemand gewiß sein könne, ob er diese Bedingungen erfüllt habe, so könne er auch der darauf beruhenden Rechtfertigung nicht gewiß sein. — Dagegen: Ein Mensch soll und kann darüber gewiß sein, ob er Buße, Reue und Glauben hat, sonst würde die Schrift nicht fordern, daß wir uns prüfen sollen, ob wir im Glauben stehen. Also kann ein Mensch des Glaubens und so auch der Rechtfertigung gewiß sein. Auch entscheidet hier nicht die Vollkommenheit, sondern die Wahrhaftigkeit der Reue und des Glaubens.

4. Bellarmin führt für die Ungewißheit der Vergebung noch Dan. 4, 24; Joel 2, 13. 14; Jona 3, 9; Apg. 8, 22 an. — Dagegen: Die ersten zwei Sprüche lauten positiv, und die Wendungen „wer weiß, ob nicht" und „vielleicht" in den letzten zwei sind Ausdrücke für schon vorhandene Hoffnung und Aufforderung zu derselben.

5. Endlich führt Bellarmin als Beweis Sprüche an, die vor Sicherheit warnen (Sprüche 28, 14; Phil. 2, 12; 2. Pet. 1, 10). — Dagegen: Gewiß will Gott wahre Gottesfurcht (Sprüche 28, 14) und warnt vor Sicherheit; aber diese fleischliche Sicherheit

ist etwas ganz anderes als die gläubige Gewißheit der Rechtfertigung, die Gott will (Heb. 11, 1) und deren Mangel er verdammt (Jak. 1, 6-8).

Diese nun allseitig beschriebene Rechtfertigung hat ihren bestimmten Zweck (*finis, causa finalis*) und ihre bestimmten Wirkungen (*effectus*). Beides halten unsere Dogmatiker auseinander (vgl. Quenstedt),[17] weil allerdings die Schrift (Röm. 3, 26; Eph. 1, 6) auch einen auf Gott bezüglichen Zweck aussagt, nämlich die gleichzeitige Erweisung seiner Barmherzigkeit und seiner Gerechtigkeit. Daher sagt Quenstedt, der Zweck der Rechtfertigung sei von seiten Gottes die Erweisung seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, und in bezug auf uns sei der Zweck unser Heil (Röm. 4, 7. 8; Tit. 3, 5). Der letztere Zweck fällt freilich ganz mit den von Quenstedt in der XXI. These beschriebenen Wirkungen zusammen, als welche Quenstedt ganz richtig folgende Wirkungen aufzählt: *Unio nostri mystica cum Deo, Joh. XV, 4. 5. 6, ... adoptio in filios Dei, Joh. I, 12; Rom. 8, 14, pax conscientiae, Rom. V, 1 sq., certa precum exauditio, Rom. 8, 32; Jac. I, 5. 6. 7, sanctificatio, Rom. VI, 1 sq. et salus aeterna, Rom. IV, 7. 8.* Diese Wirkungen werden auch wohl von den Dogmatikern zusammengefaßt in den *status gratiae*. Wie man sieht, sind diese Wirkungen, abgesehen von der *adoptio*, subjektive Vorgänge, die in dem Menschen selbst vorgehen.

Da ist nun, namentlich in neuerer Zeit, die Frage behandelt worden, wie doch der objektive Akt der Rechtfertigung, der außer uns vor sich geht, diese innerlichen Wirkungen haben könne. Es handelt sich namentlich um die Seligkeitsgewißheit (Frieden) und um die Sittlichkeitskräfte (Heiligung). Da hat man es als große Tat von Schleiermacher gepriesen, daß er durch seine Fassung der Rechtfertigung, die bekanntlich in der Identifizierung der Rechtfertigung mit der Bekehrung, also tatsächlich in ihrer Aufhebung besteht, den rechten Weg gewiesen habe. Diesen Weg ist man denn auch gegangen.

Die neueren Theologen der verschiedensten Richtungen gewinnen daher die Lösung

17 *L. c., pars. III, cap. VIII, sect. I, thes. XX, XXI, p. 525.*

der obigen Fragen durch Umsetzung der Rechtfertigung in die Heiligung und Fassung des Glaubens allein als sittliche Kraft und so als Kern der Rechtfertigung. Ein instruktives Beispiel dafür ist D. Karl Stange in seiner Schrift „Die Heilsbedeutung des Gesetzes," 1904, und besonders in seiner Abhandlung „Die sittliche Bedeutung des Glaubens an die Person Jesu Christi.[18] Nach seiner Darstellung ist Luther ein Dogmatiker modernen Stils, der wohl erkannte, daß die Mystik mit Recht von dem Glauben des Christen sittliches Leben verlangte, aber die Entstehung und Entwicklung desselben aus Gottesfurcht und Gesetzeserkenntnis und damit falsch ableitete. Luther habe für das bei den Mystikern entdeckte Problem die rechte Lösung gefunden, eben in dem richtigen Verständnis der wahren Bedeutung des Glaubens an Christum.[19]

Die Theorie, welche uns nun Stange vorlegt, die *N. B.* auch die von Luther sein soll, ist folgende: Die Sünde, also das Gegenteil von Sittlichkeit und Heiligkeit, besteht in dem Streben nach eigner Gerechtigkeit,[20] eine Erklärung, die auf die Verbesserungsversuche der Schleiermacherschen Definition von Sünde bei allen seinen Nachtretern hinweist. Bei Schleiermacher ist Sünde das noch nicht gewordene Gute, bei v. Hofmann ist sie das Erstreben der Gottmenschlichkeit auf von Gott nicht gewolltem Wege, und nun nach Stange das Streben nach eigener Gerechtigkeit. Dieses Streben kann aber nach ihm nur überwunden werden, wenn der Mensch die Überzeugung gewinnt, daß er die vor Gott geltende Gerechtigkeit nicht leisten kann, daß sie aber in anderer Weise verwirklicht ist, nämlich in Christo. Und da hat nun der Glaube an Christum die Bedeutung, daß er das von der Mystik erkannte Problem löst, denn indem wir uns zum Glauben an Christum bekennen, erkennen wir ihn als vollkommen Gerechten an und geben zugleich unsere eigene Gerechtigkeit auf. Und das Bekenntnis zur alleinigen Gerechtigkeit Christi macht uns frei vom Streben nach eigner Gerechtigkeit und damit von der Sünde. Indem also Gott den Glauben in uns wirkt, macht er uns frei von der Sünde. Sein Wesen hat der Glaube

18 Neue kirchliche Zeitschrift, 1906, Heft 6, S. 657 ff.
19 Neue kirchl. Zeitschrift, a. a. O., S. 677.
20 A. a. O., S. 671.

eben darin, daß wir die Gerechtigkeit Christi anerkennen, und darum ist er ein Erlebnis, an dem der Wille beteiligt ist. Hieraus ergibt sich die sittliche Bedeutung des Glaubens in folgender Weise. Der reformatorische Glaube enthält nicht wesentlich nur die Anerkennung der Gerechtigkeit Christi, sondern ist einmal Glaube an die Person Christi (damit soll der Sühnetod als besondere Leistung beiseite geschoben werden) und zum andern ein Band persönlicher Gemeinschaft.

Was das erstere anlangt, so scheint zunächst bei Stange der Glaube nur das Bekenntnis zur vollkommenen Gerechtigkeit Christi zu sein und nur das historisch vergangene Leben Christi vorauszusetzen; aber der Glaube ist nur dann nach ihm der rechte, wenn Christus für den Glaubenden lebendig gegenwärtig ist. Diese lebendige Gegenwart beruht aber weder auf den gewissen historischen Zeugnissen von den Erscheinungen des Auferstandenen, noch auf der Erfahrung, daß Christus einst in seiner Jünger Nachfolge wirksam war und noch ist, denn es handle sich nicht um die wirksamen Kräfte, sondern eben um lebendige Gegenwart Christi. Denn nur bei solcher könne von persönlicher Gemeinschaft mit Christo die Rede sein. Aber die Gegenwart des lebendigen Christus beruhe einzig darauf, daß Christus die Vollmacht habe, die Sünde zu vergeben, und dieselbe noch übt. Der Glaube an die persönliche Gegenwart Christi ist also nach Stange identisch mit der Vollmacht Christi, Sünden zu vergeben. — Das ist einmal unlogisch. Das ergibt sich aus einer Analogie. Daraus, daß ein Herrscher nach seiner Vollmacht einen Mörder begnadigt, indem er gegenwärtig ist, folgt doch nicht, daß überall, wo seine Vollmacht in Kraft tritt, er auch gegenwärtig sein müsse. Zum andern ist dies schriftwidrig. Nach der Schrift beruht die Gewißheit für uns, daß durch den Sünden vergebenden Diener Christi er der Herr selbst redet, nicht auf Christi Vollmacht, sondern vielmehr auf der durch sein eigenes Wort bezeugten beständigen Gegenwart Christi (Matth. 28, 20).

Doch hören wir Stange weiter. Der Glaube an den vergebenden und so lebendig gegenwärtigen Herrn kann nach ihm den Gläubigen in eine persönliche Gemeinschaft mit Christo setzen. Die Vergebung geschieht durchs Wort, welches zunächst die Sünde zeigt, aber ihre Vergebung einschließt. So ist die Sünden

vergebende Gnade der einzige Weg, zu dem Bekenntnis der eigenen Untüchtigkeit (wie stimmt das mit Röm. 3, 20; 7, 7?) und zu dem Bekenntnis der Gerechtigkeit im Sinne der Reformatoren (vollständig unrichtig) zu kommen. Nun wird auch der sittliche Charakter des Glaubens klar, nämlich, daß nicht nur im Gläubigen die sittliche Beschaffenheit eine andere wird, sondern er ist gemeinschaftbildend, und zwar so, daß wir, indem wir an den vergebenden Christum glauben, zuerst von ihm gerichtet werden (gegen Joh. 3, 17), indem wir seiner vollkommenen Gerechtigkeit gegenüber unsere Ungerechtigkeit bekennen, und zwar unter dem Zwange seiner sittlichen Autorität, aber zugleich erkennen wir ihn durch diesen Glauben als unsern Herrn an, und er ist unser Herr und regiert über uns, und nicht mehr das eigene Ich, sondern die Gerechtigkeit regiert nun auch uns.

So sollen Rechtfertigung und Heiligung nach Stange zusammenhängen. So soll sich das Problem der Theologie der Reformatoren lösen, daß die Gerechtigkeit des Glaubens zugleich unsere Gerechtigkeit und auch imputierte Gerechtigkeit sei. Freilich ist hier eine Lösung, aber eine römische, wie Stange deutlich bekundet, wenn er sagt: „Indem die Reformatoren vom Glauben sagen, daß er selbst die Gerechtigkeit ist, wollen sie zum Ausdruck bringen, daß es bei der Entstehung des Glaubens sich um eine innere Umwandlung des Menschen handle." Man sieht an dieser Theorie von Stange, wie verschlungene Wege der Irrtum einschlagen muß, um sich den Schein der Wahrheit, hier den Schein der Schriftwahrheit von der Rechtfertigung zu geben.

Was ist nun aber nach der Schrift die Lösung der beiden Fragen? Was die Frage in bezug auf die Gewißheit der Rechtfertigung betrifft, oder wie wir als Gläubige können der Rechtfertigung gewiß sein, so muß man die Frage nach der Gewißheit über die Wahrheit und Wirklichkeit unseres Glaubens sehr sorgfältig von der Frage nach der Gewißheit der Rechtfertigung durch Glauben unterscheiden, denn sobald man in die erste Frage hineingeriete, käme man auf subjektives Gebiet, auf Art, Beschaffenheit usw. des wahren Glaubens, und damit würde, weil nichts Eigenes, Subjektives vor Gott Gerechtigkeit sein kann, die Rechtfertigung ungewiß. Man darf nicht selbst einmal der Meinung sein, man habe den subjektiven Abweg vermieden,

wenn man die Rechtfertigung so darstellt, daß der Glaube dem heiligen Gott das Opfer Christi vorhalte, und daß Gott daraufhin rechtfertige, es also so darstellt, daß der Glaube die Rechtfertigung verursache, denn in beiden Fällen erscheint der Glaube nicht mehr als das, was er allein in der Rechtfertigung sein soll, nämlich als ὄργανον ληπτικόν. Die Rechtfertigung ist freie Tat Gottes und ruht auf der freien göttlichen Tat der Erlösung und Versöhnung der Welt in Christo, der eben unsere Gerechtigkeit ist, und darauf beruht zuletzt die Gewißheit der Rechtfertigung. Aber eben dies sagt Gott zu in seinem Wort und Sakrament, und wie beides einen auf Gottes Zusage gegründeten und sie zugleich ergreifenden Glauben erzeugt, so hat dieser Glaube die Gewißheit der Rechtfertigung.

Alle Versuche, die Gewißheit der Rechtfertigung anders als durch den Glauben an das Wort von der Rechtfertigung zu vermitteln, sind schriftwidrig, da der Glaube, der doch Gewißheit einer Sache ist, nur durchs Wort kommt, und sie sind auch, soweit man die Gewißheit irgendwie mit den bekannten dunklen Reden von dem überwältigenden Eindruck der Gestalt des Heilandes auf ein religiöses Erlebnis gründet, ebenso unpsychologisch, denn der Glaube ist geistiger Art und kann nur durch geistigen Eindruck, also durch Wort und Vorstellung entstehen. Der Glaube kann sich nicht auf die reale Person Christi an sich gründen, sondern nur auf die göttliche Wortoffenbarung von ihm. Aber es kommt durch die Wortoffenbarung dahin, daß man in seliger Gemeinschaft seiner genießt, gerade wie man durch den Glauben aus dem Wort der Gerechtigkeit in Christo oder der Rechtfertigung gewiß wird und nun auch als Frucht davon den seligen Frieden mit Gott genießt. Das ist die Art, wie die Schrift zwischen dem objektiven Akt der Rechtfertigung und dem subjektiven Genießen in seligem Frieden eine Verbindung setzt.

Damit ist aber auch schon angezeigt, in welcher Weise der objektive Akt der Rechtfertigung die Heiligung, sittliches Leben als Wirkung und Frucht hat. Der im Glauben Gerechtfertigte, der aus den Kämpfen des Gewissens (Röm. 7, 24) zum Frieden gekommen ist (Röm. 5, 1), wird selbstverständlich zum Dank gegen Gott bewegt (Röm. 7, 25) und zur Liebe gegen den, der ihn erst ge-

liebet (1. Joh. 4, 19); und die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung (Röm. 13, 8. 10), also die Kraft zu einem neuen Leben. Wiederum lehrt die Schrift, daß die Rechtfertigung, wie Gerechterklärung, so auch Annahme zur Kindschaft ist (Gal. 4, 5). Wie wir aber beides im Glauben, den der Geist gibt, haben, so empfangen wir zugleich die Gabe des Geistes (Gal. 4, 6), der die Kinder Gottes treibet (Röm. 8, 14), nämlich zum geistlichen, sittlichen Leben (Röm. 8, 13). Ebenso auch ist auf Christi Tod und Auferstehung der Akt der Rechtfertigung gegründet, und durch diesen Akt werden wir in Christo Gott angenehm gemacht, nämlich *imputative,* durch die zugerechnete Gerechtigkeit Christi. Nun aber soll auch durch die Gemeinschaft mit Christo, in welche der Glaube, der da rechtfertigt, zugleich versetzt, das, was an Christo geschehen zu unserer Rechtfertigung, auch an uns Gerechtfertigten geschehen, nämlich das Sterben und Auferstehen (Röm. 6, 3 ff.), und es wird dies auch geschehen, wo der Glaube ist (Röm. 6, 8). Es ist auch die Lehre der Schrift, daß, wie wir in der Rechtfertigung vermöge der Imputation im Glauben die Gestalt des vollkommen gerechten Christus vor Gott tragen, so auch in den Gerechtfertigten derselbe gerechte Christus Gestalt gewinnen soll (Gal. 4, 19).

Vermittlungen anderer Art, als die hier dargelegten, kennt die Schrift nicht zwischen Rechtfertigung und Heiligung, oder sittlichem Leben. Immer bleibt die Rechtfertigung, weil sie doch auf Christi Werk für uns sich gründet, eine forensische, d. h. ein Urteil, eine Gerechterklärung. Sie kann nicht unmittelbar in subjektives Verhalten des Menschen umgesetzt werden, ohne daß ihr Wesen völlig verändert wird.

Wir haben noch auf zwei Fragen einzugehen.

1. Ist eine Differenz in der Rechtfertigungslehre zwischen Paulus und Jakobus vorhanden? Man hat für die Beantwortung dieser Frage die Abfassungszeit des Briefs Jakobi für wichtig erklärt. Jakobus soll sich auf Paulus beziehen. Stände das fest, und wäre ein tatsächlicher Unterschied zwischen beiden, so würde das gewiß den Gegensatz verschärfen; aber die Hauptfrage ist doch zu allererst, ob Jakobus überhaupt in wirklichem Widerspruch mit Paulus steht. Von vornherein aber ist das nach dem, was die Schrift Apg. 15,

13 ff.; Gal. 2, 9 berichtet, nicht anzunehmen. Es ist auch nicht anzunehmen, daß Jakobus mit sich selbst in Widerspruch steht und in einem Atem Ja und Nein sagt. Nun sagt er 2, 22, daß er gerade zur Einsicht bringen wolle, daß Abraham durch den Glauben gerechtfertigt wurde. Er tut es so, daß er Nachdruck darauf legt, daß dieser Glaube ein wahrhaftiger sei und als solcher nicht von den Werken zu scheiden (2, 18. 19). An den Werken zeige sich der Glaube als wirklicher und wahrhaftiger (2, 22). Und wenn dann Jakobus das starke Wort bringt (V. 24): „So seht ihr nun, daß der Mensch durch die Werke gerecht wird und nicht durch den Glauben allein," so gibt er einfach die Lehre, welche die Dogmatiker dahin formulieren: Der Mensch wird *sola fide* gerechtfertigt, aber diese *fides* ist niemals *sola* oder *sine operibus.*

2. Die andere Frage ist, ob die Apologie der Augsburgischen Konfession im Artikel von der Rechtfertigung nicht unklar und mißverständlich sei. Das Interesse bei Stellung dieser Frage ist vielfach ganz offenbar dieses, daß gezeigt werden soll, daß die Apologie, beziehungsweise das lutherische Bekenntnis überhaupt, selbst in diesem Hauptartikel noch unfertig sei und darum der Theologie wichtige Aufgaben stelle. Behandelt ist die Frage schon seit mehr als zwanzig Jahren, z. B. von Loofs,[22] Eichhorn,[23] Warko,[24] Thieme,[25] Frank,[26] Stange,[27] und Ihmels.[28]. Es handelt sich namentlich um die Stelle, die Thieme[29] die *crux interpretum* nennt:[30] *Et quia justificari significat ex injustis justos effici seu regenerari.* Melanchthon fährt aber fort: *Significat et justos pronuntiari seu reputari.* Warum? Er gibt selbst den Grund an: *Utroque enim modo loquitur scriptura.* Und dann schließt er mit den Worten: *Ideo primum volumus hoc ostendere, quod sola fides ex injusto justum efficiat,* indem er das entscheidend Wichtige hinzufügt: *Hoc est, accipiat remissionem peccatorum.*

22 Studien u. Kritiken, 1884, S. 613 ff.
23 Studien u. Kritiken, 1887, S. 615 f.
24 Studien u. Kritiken, 1906, S. 86 ff.
25 Studien u. Kritiken, 1907, S. 363.
26 N. K. Zeitsch., 1892, S. 846 ff.
27 N. K. Zeitsch., 1899, S. 169 ff., 543 ff.
28 Real-Enzy., 3. Ausg., B. XVI, S. 504.
29 A. a. O., S. 364.
30 *Apologia Conf., art. IV, p. 100. 72.*

Klar ist einmal, daß Melanchthon die Rechtfertigung und die Wiedergeburt hier identifiziert, und wenn dies auch nicht durchweg geschieht, so gibt doch auch die Konk.-Form. zu:[31] „Darnach wird es (das Wort *regeneratio*) gebraucht allein *pro remissione peccatorum et adoptione in filios Dei* . . . . . Und in diesem andern Verstande wird in der Apologie viel und oft dies Wort gebraucht." Zum andern ist klar, daß in der oben aus der Apologie zitierten Stelle das *justos effici* nicht etwa *physice* oder *inhaesive* soll verstanden werden, sondern, wie ja die Gleichstellung mit *remissionem peccatorum accipere* und namentlich die Erklärung durch *pronuntiari et reputari* zeigt, allein im imputativen Sinne. *Justos effici* heißt also in Gottes Urteil: Zu Gerechten gemacht werden. Ebenso ist auch die *adoptio* im imputativen Sinne verstanden.

Viel ist auch darüber verhandelt worden, daß Melanchthon in der Apologie bei Behandlung der Rechtfertigung von einer *justitia aliena* redet.[32] Es handelt sich hierbei freilich nur darum, woher wohl Melanchthon diesen Ausdruck habe. Vielleicht hat er ihn von Luther, der diesen Ausdruck in seinen Schriften öfter gebraucht.[33] Es wird ja dieser Ausdruck sehr nahegelegt durch Phil. 3, 9: **Μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην.**

---

31 *S. D., art. III, p. 613. 19.*

32 *Art. III, p. 139. 184 sq.*

33 So im Sermon von der Beschneidung, 1517, Weimar. Ausg., B. I, S. 120; Walch, B. X, S. 1534; *Sermo de duplici justitia,* 1518, Weimar. Ausg., B. II, S. 145; Galaterbrief zu Gal. 2, 16, Weimar. Ausg., B. II, S. 491.

§ 59.

Von der mystischen Vereinigung der Gläubigen mit Gott.

(*De unione mystica fidelium.*)

LEHRSATZ:

Die mystische Vereinigung der Gläubigen mit Gott besteht darin, dass der dreieinige Gott durch den Heil. Geist dem Wesen nach dem Wesen des gläubigen Menschen gnadenvoll beiwohnt, wodurch die also mit Gott Vereinigten nicht nur selig erfreut und mit Trost und Frieden erfüllt, sondern auch in der Gnade beständig gewisser gemacht, in der Heiligung gestärkt und zum ewigen Leben bewahrt werden.

Anmerkung: — Auch in bezug auf dieses Lehrstück hat bei den späteren Dogmatikern den älteren gegenüber eine Entwicklung stattgefunden. Calov, König, Quenstedt und Hollaz behandeln die *unio mystica* ausführlich, während frühere Dogmatiker (Gerhard) und unter den späteren auch Baier nur vorübergehend darauf eingehen. Letzterer erklärt nur einmal, und zwar bei Abhandlung der Rechtfertigung,[1] daß die *unio mystica cum Christo* mit der Einwohnung des Geistes in den Christen zusammenfalle; und in der Lehre von der Kirche definiert er als Wesen der Kirche die Vereinigung der Gläubigen mit Christo durch den Glauben.[2] Calov[3] redet erst von der *unio mystica* überhaupt und dann ausführlich von der *unio mystica fidelium cum Christo.*

Gangbare Bezeichnungen dieser Vereinigung bei den Dogmatikern sind *unio spiritualis* (1. Kor. 6, 16. 17), *unio mystica* (Eph. 5, 32) auch *unio substantialis,* nicht als ob ihr Wesen in substantieller Vereinigung bestände, sondern weil es eine Vereinigung von zwei Substanzen, Gott und Mensch, ist. Übrigens erklärt Quenstedt[4] den Ausdruck für übel gewählt.

Die Schrift beschreibt die mystische Vereinigung der Gläubigen mit Gott als Wohnen Gottes beim Menschen (Joh.

---

1 *Compendium, pars III, cap. V, § 14, c, p. 460.*
2 *L. c., cap. XIII, § 9, p. 594.*
3 *Theol. pos., pars. III, sect. IV, cap. VIII, IX, p. 502 sq.; Systema, tom. X, art. V, cap. I. II, p. 505 sq.*
4 *Theol. did. pol., pars. III, cap. X, sect. I, thes. VI, p. 616.*

14, 23), Einwohnen Christi in den Herzen (Eph. 3, 17), Verlobung der Gläubigen mit Christo (Hos. 2, 19. 20), geistlich-mystische Ehe (Eph. 5, 32), Einpflanzung der Zweige in den Weinstock (Joh. 15, 4 ff.), Verbindung von Haupt und Gliedern (Eph. 1, 22. 23) und Tempel Gottes sein (1. Kor. 3, 16).

Für das Wesen der *unio mystica* sind maßgebend Stellen wie Röm. 8, 1; 16, 11; Eph. 2, 13; Gal. 2, 20; Röm. 8, 9. 14; Joh. 14, 23. 26; 17, 21. 26; Eph. 5, 30; 2. Pet. 1, 4; 1. Kor. 6, 15—17, welche von Einigung der Gerechtfertigten mit Gott, von Einwohnung Gottes in den Gläubigen, von Leben und Weben der Gläubigen in Gott und in Christo reden. Diese Bezeichnungen sind mehr als bildlicher Ausdruck, mehr als Bezeichnung einer bloß moralischen Einheit des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen oder eines bloßen göttlichen Einflusses durch von außen kommende Mittel. Diese Stellen lehren eine mystische Vereinigung der Gläubigen mit Gott im Sinne des Lehrsatzes. Die Worte Christi Joh. 17, 21 drücken eine reale Gegenwart Christi und Gottes in den Gläubigen aus, denn Christus vergleicht das Sein des Vaters in ihm und sein Sein im Vater, das doch ein reales ist, mit seinem und des Vaters Sein in den Gläubigen. Und Joh. 14, 23 redet Christus von der Gegenwart von Personen, nicht vom Dasein von Operationen, und es heißt die Schrift mißachten, wenn man solche von substantieller Gegenwart redenden Stellen will zum Ausdruck nur des Wirkens machen.

Nach obigen Stellen besteht das Wesen der *unio mystica* darin, daß Gott seiner Substanz nach der Substanz des Menschen in wunderbarer Weise nahe ist und dieselbe mit seinem Wesen durchdringt (Joh. 17, 21—23), und daß er so in den Gläubigen wohnend allerdings auch in ihnen wirkt, daß sie mit Erkenntnis und allerlei Gottesfülle erfüllt werden (Eph. 3, 17—19). Indem wir die *unio mystica* als Gegenwart der göttlichen Substanz bei der Substanz des Menschen beschreiben, drücken wir ihre Innigkeit aus. So als Substanz der Substanz nahe können zwei noch so innige Freunde nicht vereinigt sein. Sie sind mit der Substanz ihrer Seelen nebeneinander; Gott aber und die Gläubigen sind ineinander. Die Substanz beider berührt sich aufs engste, ja die göttliche durchdringt die menschliche. Dabei bleibt aber selbstverständlich jeder Gedanke an

wesentliches Teilhaben der Gläubigen an der Substanz Gottes, jede Vermischung von Gott und Menschen, jede pantheistische Vorstellung von Vergottung fern.

Dies ist auch das Verständnis unserer Dogmatiker von der *unio mystica.* Quenstedt erklärt:[5] *Non consistit unio mystica in sola harmonia et contemperatione affectuum, ... sed in vera, reali, propria et arctissima unione. — Non consistit haec unio in sola gratiosa Spiritus Sanctus in credentibus operatione. — Nec consistit haec unio in* μετουσία *seu transsubstantiatione aut conversione substantiae nostrae in substantiam Dei et Christi, aut vice versa. — Neque consistit in* συνουσία *seu consubstantiatione, ut ex duabus essentiis unitis fiat una essentia.* Calov:[6] *Forma (sc. unionis myst.) est conjunctio cum Deo non relativa, sed vera; non mere extrinseca, sed intrinseca; non per nudam assistentiam, sed per intimam immanentiam; non solum gratiae operationem, sed simul substantiae divinae ad fideles approximationem inferens, cum mystica* περιχωρήσει; *citra tamen commixtionem vel essentiae hominis transformationem.* Dazu sagt er in der Anmerkung zu dieser These: *Ad formam ergo duo pertinent, (1) vera ac realis* ἀδιαστασία *vel propinquitas per approximationem substantiae divinae ad homines credentes, qua Deus triunus ad nos venit et habitationem apud nos facit, Joh. XIV, 23, quae proinde non est nudae tantum gratiae et operationis sine approximatione essentiae Dei, sed propinquioris ad nos accessus substantiae divinae, ut in nobis fit et maneat Deus substantia sua; (2) gratiosa* ἐνέργεια, *quia ita ad nos venit, ut in nobis habitet utque impleat nos omni plenitudine, Eph. III, 18, sapientiae, sanctitatis, virtutis et potentiae spiritualis, Eph. III, 18, et aliorum donorum divinorum* κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ, *C. IV, 7. Quae etiam mysticam* περιχώρησιν *importat, qua Deus in nobis manet per gratiam, nos vero in Deo sumus, eique adhaeremus per fiduciam, ita ut nihil nos, qui Deo unimur, separare a Deo possit, Rom. VIII, 38, 39.* So steht auch unser Bekenntnis, welches ausdrücklich die Lehre als Irrlehre verwirft:[7] *Non ipsum Deum, sed tantum dona Dei in credentibus habitare.*

---

5 *L. c., sect. II, qu., ecthes. II sq., p. 623.*

6 *Theol. pos., l. c., cap. VIII, thes. III, p. 503.*

7 *Form. Conc., Ep., art. III, p. 530. 6.*

[In neuerer Zeit hat man gegen die orthodoxen Dogmatiker in bezug auf ihre Darstellung der *unio mystica* verschiedentliche Anklagen erhoben. Öttingen[8] beschuldigt sie, daß sie eine an sich schriftgemäße Lehre weit über das Schriftmaß hinaus übertrieben hätten. Er erklärt: „Allerdings verlieren sich die alten Dogmatiker in der Beschreibung der *unio mystica* zu weit in mystisch-metaphysische, unfaßbare Regionen. So reden sie von einer *arctissima conjunctio substantiae hominis fidelis cum substantia Sanct. Trinitatis.*" Die Hauptanklage aber gegen die alten Dogmatiker in bezug auf diesen Punkt erhebt Ritschl[9] und sein Anhang. Er behauptet, die orthodoxen Dogmatiker seien mit ihrer Lehre von der *unio mystica* von der Schrift, vom Bekenntnis und von Luther abgewichen. Es sei diese Lehre durch die falsche Mystik und neuplatonische Metaphysik in die lutherische Theologie des 17. Jahrhunderts als ein wertloses und ungesundes Gebilde hineingekommen. Von Luther stamme sie nicht. Wenn derselbe auch die „Theologia Deutsch" herausgegeben und Tauler gebilligt, so habe er sich doch später gegen alle Mystik ausgesprochen. Was an mystischen Gedanken bei Luther sich vorfinde, das sei vorreformatorisch, und alle Mitglieder der lutherischen Kirche jetzt, die eine *unio mystica* der Gläubigen mit Gott festhielten, gehörten daher nicht zum Gefolge Luthers, sondern eher noch zur Gefolgschaft Zinzendorfs.

Das erste und zweite Stück der Anklage Ritschls, daß die Darstellung der orthodoxen Dogmatiker von der *unio mystica* nicht schrift- und bekenntnisgemäß sei, ist ja schon oben durch die Schriftstellen und das Zitat aus der Konk.-Formel widerlegt. Ebenso ungerechtfertigt, wie diese Beschuldigungen sind, ist auch die Behauptung Ritschls, daß die alten Dogmatiker in diesem Punkte von Luther abgewichen seien[10] und wieder in die Dogmatik eingeführt hätten, was Luther verworfen habe. Ritschl beruft sich hierbei auf etliche Äußerungen Luthers in Schriften aus den Jahren 1519—21[11] sowie besonders auf ein Zitat, das

8 Dogmatik, B. II. 2, S. 622.

9 Vgl. Theol. u. Metaphysik, S. 23 ff; Rechtfertigung u. Versöhnung, B. I, S. 121 ff.; S. 357 f.; B. III. S. 95 f.; S. 174 f.

10 Vgl. Frank, Geschichte u. Kritik der neueren Theologie, 3. Aufl., S. 320 f.

11 Auslegung des 5. Psalms, 1519-21, aus dem Lat., L. Ausg., B. IV, S. 513; Büchlein von der Babylonischen Gefängnis der Kirchen, 1520, L. Ausg., B. XVII, S. 552.

Val. E. Löscher in seinem *Timotheus Verinus*[12] bringt, und das Löscher nach seiner Angabe einer ihm vorliegenden handschriftlichen Aufzeichnung einer im Jahre 1537 gehaltenen Disputation entnommen hat. Die betreffende Stelle lautet so: *Ad speculationes de majestate nuda dederunt occasionem Dionysius cum sua mystica theologia et alii cum secuti, qui multa scripserunt de spiritualibus nuptiis, ubi Deum ipsum sponsum, animam sponsam finxerunt. Atque ita docuerunt, homines posse conversari et agere in vita mortali et corrupta natura et carne cum majestate Dei inscrutabili et aeterna sine medio. Et haec certe ipsorum doctrina recepta est pro summa et divina, in qua et ego aliquamdiu versatus sum, non tamen sine meo magno damno. Ut istam Dionysii mysticam theologiam et alios similes libros, quibus tales nugae continentur, detestemini tanquam pestem aliquam hortor. Metuo enim cum ipso, fanaticos homines futuros, qui talia portenta rursum in ecclesiam invehant, et per hoc sanam doctrinam obscurent et prorsus obruant.*

Es ist klar, daß Luther in dieser wie in den andern Stellen sich lediglich gegen die verkehrte mittelalterliche Mystik richtet und keineswegs das, was die späteren Dogmatiker unter der *unio mystica* verstanden, verwerfen will. Ritschl preßt eben für seine Zwecke diese Stellen ungebührlich und übersieht dabei recht geflissentlich die Stellen aus Schriften vom Jahre 1520 aufwärts, worin Luther das, was die oben angeführten Stellen nach Ritschl ablehnen sollen, klar und deutlich lehrt. So sagt Luther unter anderm im „Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen," 1520:[13] „Nicht allein gibt der Glaube so viel, daß die Seele dem göttlichen Wort gleich wird, aller Gnaden voll, frei und selig, sondern vereinigt auch die Seele mit Christo als eine Braut mit ihrem Bräutigam. Aus welcher Ehe folgt, wie St. Paulus saget, daß Christus und die Seele ein Leib werden." Ferner in der Auslegung des 51. Psalms, 1532, resp. zu V. 11, 1538:[14] *Habitat ergo verus spiritus in credentibus non tantum per dona, sed quoad sub-*

12 Teil I, S. 31.

13 L. Ausg., B. XVII, S. 385.

14 Erlanger Ausg., B. XIX, S. 109 f. In der Leipz. Ausg. fehlen die Worte. In der St. Louis. Ausg., B. V, S. 574, heißt es: „Es wohnt also der wahre Geist in den Gläubigen nicht allein durch seine Gaben, sondern nach seinem Wesen."

stantiam suam. Sodann in der großen Auslegung des Galaterbriefs, 1535, zu 2, 16. 20:[15] „Der Glaube ergreift Christum und hat ihn gegenwärtig, und fasset ihn also in sich, wie ein Fingerreif einen edlen Stein fasset." — „Doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Derselbe ist es, der meinem Glauben seine rechte Farb gibt oder ihn schmücket, gleichwie die Farbe oder der Sonnen Glanz eine Wand oder Tafel ziert und schmücket. Man muß den Handel also grob dargeben, denn geistlich können wir es nicht begreifen, noch verstehen, daß Christus so nahe und inwendig in uns sei und bleibe, wie das Licht oder Farbe an einer Wand klebet." — „Weil denn Christus also mit mir ein Ding ist, so werde ich frei und los von allerlei Schrecken des Gesetzes und Todes." — „Darum soll man vom Glauben recht lehren, nämlich also, daß du durch denselben mit Christo also verbunden und vereinigt werdest, daß aus dir und ihm gleich als eine Person werde, welche sich voneinander gar nicht scheiden noch trennen lasse. . . . Daher St. Paulus spricht Eph. 5: Wir sind Glieder von Christi Leib, von seinem Fleisch und von seinem Gebein. Also daß dieser Glaube mich härter verbindet mit Christo, denn irgendein Ehemann mit seinem Weibe verbunden werden mag." Obgleich also Luther alle falsche Mystik verwirft, so lehrt er doch auf Grund der Schrift, wie es die orthodoxen Dogmatiker tun, eine Vereinigung mit Christo und Gott, aber nicht unvermittelt, sondern vermittelt durch den Glauben.]

Den Beweis für die *unio mystica* führen die Dogmatiker in folgender Weise. 1.) Aus der Verheißung Christi, Joh. 14, 23. 26. Das hier ausgesagte „Kommen" setzt substantielles Nahesein. 2.) Aus der Einwohnung in den Gläubigen, Eph. 3, 17; 2. Kor. 6, 16; Röm. 8, 9. Wohnen bedeutet nicht Wirken, sondern setzt ebenfalls substantielle Gegenwart. Sonne und Mond wirken auf der Erde, dies aber nennt niemand Wohnen. 3.) Aus der Einheit der Gläubigen mit Gott, Joh. 17, 21. 23. Hier unterscheidet der Heiland die moralische Einheit, die sie unter sich haben (V. 23), von der Einheit, in der er mit ihnen eins ist. 4.) Aus der Gemeinschaft der göttlichen Natur, welche 2. Pet, 1, 4 den Gläubigen zugesagt wird. Vgl. Quenstedt.[16]

---

[15] L. Ausg., B. XI, S. 96. 119 f. 121.

[16] *L. c., thes. beb., p. 626.*

Von der mystischen Vereinigung der Gläubigen mit Gott ist wohl zu unterscheiden die Vereinigung, von welcher Stellen der Schrift wie Apg. 17, 28 reden: „In ihm leben, weben und sind wir." Hier ist von allen Menschen insgemein die Rede, aber freilich auch von einer Vereinigung der Substanz Gottes mit der des Menschen. Der Spruch bezieht sich auf die Allgegenwart Gottes, die wir freilich nach der Schrift nicht nur als virtuelle, sondern als substanzielle zu fassen haben. Die Dogmatiker nennen dies die *unio generalis* und unterscheiden davon die *unio specialis,* welche letztere teils *unio gratiosa,* d. h. gnadenreiche Vereinigung mit der streitenden Kirche (Joh. 17, 11. 12) oder eben die *unio mystica,* teils die *unio gloriosa* mit der verherrlichten Kirche (1. Kor. 15, 28) ist. Gehalten gegen die *unio generalis* ist also die *unio mystica* eine neue.

Der naheliegende Einwand, daß es nicht vorstellbar sei, daß die *unio mystica* etwas Neues zur *unio generalis* Hinzukommendes sei, da Gott, wenn er schon überall substantiell gegenwärtig sei, doch nicht erst zu den Gläubigen kommen könne, und daß es sich also höchstens um einen neuen Modus des Wirkens des schon gegenwärtigen Gottes handeln könne, ist zunächst damit abzufertigen, daß die Schrift doch einmal klar neben jener allgemeinen, substantiellen Allgegenwart auch von einem Kommen Gottes zu dem Gläubigen und Wohnung bei ihm Machen redet. Sodann ist es ein Fehlschluß, daß Gott dahin, wo er der Substanz nach gegenwärtig ist, überhaupt auf keine Weise erst noch kommen könne. Der λόγος ist der Materie seiner Menschheit in der Materie von Anfang an nach der substantiellen Gegenwart wie Vater und Geist gegenwärtig, aber zugleich doch auch in der besonderen *unio hypostatica.* Quenstedt:[17] *Non sequitur, ubicunque Deus secundum substantiam jam adest, ibi non potest ullo modo secundum substantiam approximare. Hoc tantum sequitur, Deum secundum substantiam eo modo, quo jam adest, non posse approximare. Essentiam autem divinam, ut essentia est, admittere talem rationem approximandi citra periculum amittendae immensitatis, singularis ille praesentiae modus in Christo probat, ubi natura divina naturae humanae finitae ita unita est, ut hoc modo alibi non sit nec esse velit, quae praesentia certe non per novum*

17 *L. c., obj. dial. I, 3, p. 629.*

operandi modum, sed per intimam indistantis substantiae ad substantiam immanentiam determinatur. Et licet, haec praesentia sit singulariter singularis, tamen negari nequit, quod ex hypostatica unione elici queat, non absolute divinae essentiae approximationem talem repugnare.

Wie entsteht nun die *unio mystica*, wann tritt sie ein, und welches ist ihr Verhältnis zu den andern Stücken der Heilsordnung? Sie entsteht dadurch, daß der Heil. Geist uns das Evangelium lehrt (Joh. 14, 26) und so an Christum glauben und ihn lieben lehrt, was gleichzeitig geschieht; denn wo es geschehen, sind wir Wohnungen Gottes (Joh. 14, 23 f.). Mit dem Glauben ist also die mystische Vereinigung da. Sie fällt also mit der Wiedergeburt, Bekehrung und Rechtfertigung zusammen. Quenstedt:[18] *Momentum unionis hujus cum momento regenerationis, justificationis et renovationis idem omnino est. Fiunt enim haec* ἀποτελέσματα *omnia simul et instanti.* In der Nota gibt er die nötige Bemerkung dazu: *Secundum nostrum tamen concipiendi modum ordine prior est regeneratio et justificatio unione ista mystica.*

Der letzte Zweck der *unio mystica* ist derselbe wie der alles andern Tuns Gottes an uns. Die *unio mystica* ist aber, da der Zweck alles Tuns Gottes an uns Gläubigen die Erlangung der Seligkeit ist, auch Selbstzweck. In der *unio mystica* erreicht eben die Seligkeit ihre höchste Spitze hier auf Erden. In dieser Vereinigung gießt Gott die Fülle seiner Gnadengaben auf den Gläubigen aus, so daß es ihm an keinem Trost, keinem Frieden und keiner Freude fehlt.

Nach Calov[19] ist der Zweck, *ut implcat nos gratiae plenitudine et conservet nos usque ad gloriae impletionem.* Dazu sagt er in der Nota: *Consequimur enim hic in regno gratiae omnis generis bona, immo divinae etiam participes reddimur, II. Pet. 1, 4, plenius consecutari omnia, cum finem fidei adsequemur, I. Pet. 1, 9, Deoque similes erimus, I. Joh. 3, 2, qui nobis futurus est omnia in omnibus, I. Cor. 15, 28. Ideo nos gratia sua implet, ut imprimis magis magisque confirmemur in fide et obsignemur Spiritu Sancto ad coelestis haereditatis gloriam, II. Cor. 1, 22; I. Pet. 1, 3. 4, ut*

18 *L. c., sect. I, thes. XVI, p. 621.*

19 *Theol. posit., l. c., cap. VIII, thes. V, p. 505.*

perfectum sit gaudium nostrum, I. Joh. 1, 4. Quenstedt bezeichnet[20] als Zweck nach der Schrift, daß die Gläubigen recht des Gnadenbeistandes sollen gewiß werden (Ps. 46, 6), im Stande der Gnade und Gewißheit des gegenwärtigen und zukünftigen Heils erhalten werden (Röm. 8, 10. 11. 16. 26. 35; Joh. 6, 54 ff.)

Über die Wirkung der unio mystica sagt Quenstedt,[21] daß sie bestehe in *communicatio unitorum reciproca.* Namentlich begreift dies in sich die Teilnahme der Gläubigen an dem Leben Gottes (Röm. 6, 8; Gal. 2, 20). Wiederum eignet sich Christus zu, was den Gläubigen begegnet (Sach. 2, 8; Matth. 10, 40; 25, 35 f.). Hier gilt das Wort von Mentzer[22] über das Geheimnis der mystischen Vereinigung: *Quid ergo? Effari non possum, sed firmiter credo, istam Christi in nobis inhabitationem, qua cum ipso unum corpus efficimur, tam esse substantialem nexum et copulam et conjunctionem, qua nihil dulcius, nihil suavius, nihil consolatione plenius esse vel cogitari in hac vita possit.*

Die Antithese gegen die Schriftlehre von der *unio mystica* geht ins Extrem nach beiden Seiten hin. Das eine Extrem, das Minus, ist durch die Scholastiker, Papisten, Sozinianer, Rationalisten und neuere Theologen vertreten. Die *unio mystica* soll nach ihnen nur in Mitteilung von Gütern und Wirkungen bestehen, höchstens in moralischer Einheit. So stehen auch die Kalvinisten (Beza, Dannaeus, Piscator). Sie verwerfen entschieden alles Nahesein Gottes *secundum substantiam.* Selbstverständlich steht ihre Ablehnung der *unio mystica* im Interesse ihrer Verwerfung der wahren Einheit der beiden Naturen in Christo. Gänzlich verwirft eine *unio mystica,* wie oben gezeigt, auch Ritschl, was bei seiner Grundstellung auch nicht anders zu erwarten. Ihm folgen seine Anhänger.

Das andere Extrem, das Plus, ist durch alle falschen d. i. pantheistischen Mystiker (Schwenkfeld, Weigel und Anhänger) vertreten. Nach ihnen ist schon in den Menschen durch ihre Schöpfung der Anlage nach eine substantielle Vereinigung mit Gott, welche auch ihre Gerechtigkeit ist, und die nur

---

20 *Thes. XVII, l. c.*

21 *Thes. XVIII, l. c.*

22 *Brevis consideratio, cap. 2, qu. 2, cf. Quens. l. c.*

erweckt wird, um eine Umbildung unserer ganzen Natur in eine neue Substanz, auch leiblich, und endliche Versetzung in den Himmel zu bewirken. Ähnlich im Grunde steht auch Schleiermacher.

Alle dem gegenüber gilt mit unsern Dogmatikern festzuhalten, daß die *unio mystica,* so innig sie auch sei, keine substantielle, auch keine personale sei, also nicht irgendwie der *unio hypostatica* in Christo ähnlich sei.

---

§ 60

Die Heiligung oder Erneuerung.

(*De sanctificatione sive renovatione.*)

LEHRSATZ I.

Die Heiligung ist diejenige Tätigkeit der aneignenden Gnade des Heil. Geistes, kraft deren der gerechtfertigte Mensch das ihm noch anhängende sündliche Wesen von Tag zu Tag ablegt, hingegen von Tag zu Tag erneuert wird nach Gottes Bild und Gott lebt in Heiligkeit und Gerechtigkeit.

Anmerkung: — Von der Heiligung im engeren Sinne ist hier die Rede. Die Schrift begreift unter ἁγιάζειν und ἁγιασμός öfter die Rechtfertigung mit, ja versteht darunter auch die Rechtfertigung allein. Dieses beruht auf dem doppelten Begriff von heilig, sofern es die zugerechnete Heiligkeit Christi, als auch die von der Rechtfertigung ausgehende Heiligung des Lebens bezeichnet. Wenn es daher 2. Thess. 2, 13 heißt: „Wir aber sollen Gott danken . . . daß euch Gott erwählet hat von Anfang zur Seligkeit in der Heiligung des Geistes und im Glauben der Wahrheit," und 1. Pet. 1, 2: „Nach der Vorsehung Gottes des Vaters durch die Heiligung des Geistes zum Gehorsam und zur Besprengung des Blutes Christi," so muß, da in beiden Stellen die Erwählung charakterisiert wird durch die Beifügung „Heiligung des Geistes," die Rechtfertigung eingeschlossen sein. Und wenn es Eph. 5, 26 heißt, daß Christus die Gemeine heiligen wolle und sie gereinigt habe durch das Wasserbad im Wort, und Heb. 10, 10, daß wir in dem Gnadenwillen Gottes, den Christus auszuführen kommt, geheiligt sind, und 1. Kor. 6, 11: „Ihr seid abgewaschen, ihr seid

geheiligt, ihr seid gerecht worden," so ist in allen diesen Stellen das Heiligen offenbar das Rechtfertigen. Am häufigsten doch ist ἁγιασμός das Abtun des alten und Anziehen des neuen Menschen, also die Heiligung im strikten Sinne; so in 1. Thess. 4, 3. 4. 7 („Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung"); 2. Kor. 7, 1 (wo zwar nicht ἁγιασμός, sondern ἁγιωσύνη = ἁγιότης gebraucht; Luther: Heiligung); 1. Thess. 3, 13 (ebenfalls ἁγιωσύνη; Luther: Heiligkeit). Die letzten beiden Stellen handeln klärlich auch von der Heiligung, obschon sie das Wort ἁγιασμός nicht haben. Das Adjektiv ἅγιος im strikten Sinne der Heiligung findet sich in 2. Pet. 3, 11 u. and. Stellen.

Neben ἅγιος, ἁγιάζειν, ἁγιασμός braucht die Schrift noch manche andere Bezeichnungen für die Heiligung, so ἀνακαίνωσις, Erneuerung (Tit. 3, 5; Röm. 12, 2), ἀνακαινόω (Kol. 3, 10), Ablegen des alten und Anziehen des neuen Menschen (Eph. 4, 24; Kol. 3, 10), Ablegen der Werke der Finsternis und Anlegen der Waffen des Lichts (Röm. 13, 12).

Die gangbaren Bezeichnungen in den Symbolen und bei den Dogmatikern sind *sanctificatio* und *renovatio*. Dieser letzte Begriff wird freilich in den Symbolen auch im weiteren Sinne, die Rechtfertigung mitbegreifend, gebraucht. Bei den ältesten Dogmatikern wird die Heiligung zumeist als Lehrstück von den guten Werken abgehandelt, wie auch Chemnitz[1] erklärt: *Et in usu receptum est, ut quando de summa doctrina hujus loci agere volumus, appellatione bonorum operum utamur.*

Die Heiligung im strikten Sinne ist ein Werk des Heil. Geistes (2. Thess. 2, 13; 1. Pet. 1, 2; Gal. 5, 16 ff.), doch nicht mit Ausschluß des Vaters (1. Thess. 5, 23; Heb. 13, 20. 21; Joh. 15, 2) und des Sohnes (Eph. 5, 26; 1. Kor. 1, 30), wie denn die Heiligung überhaupt ganz allgemein Gott zugeschrieben wird (1. Thess. 4, 3).

Über das Wesen der Heiligung lehrt die Schrift also: Der bekehrte und wiedergeborene Mensch, den Gott zwar um Christi willen für einen heiligen ansieht, ist nicht frei von der Sünde, dieselbe ist nicht ausgerottet, sondern hängt ihm zeitlebens an (Röm. 7, 15—24; Heb. 12, 1); und sofern er noch durch die Sünde verderbt ist, heißt er Fleisch (Joh. 3, 6; Röm. 8, 3). Der

1 *Loci, pars. III, locus de bonis operibus, de vocab., p. 10.*

wiedergeborene Mensch ist zwar nicht fleischlich und lebt nicht nach dem Fleisch, d. h. nicht in der Gesinnung des Fleisches (Röm. 8, 5. 9), aber er hat das Fleisch an sich. Wäre das nicht, so könnte Paulus nicht den Christen sagen, daß sie nicht nach dem Fleisch leben sollen, sondern vielmehr des Fleisches Geschäfte töten sollten (Röm. 8, 12. 13). Den Menschen, sofern er das sündliche Wesen noch an sich trägt (Eph. 4, 22), nennt die Schrift auch den alten Menschen (Röm. 6, 6; Eph. 4, 22; Kol. 3, 9), während sie denselben Menschen, sofern er glaubt und im Glauben lebt, den neuen Menschen nennt (Eph. 4, 23; Kol. 3, 10; 2. Kor. 5, 17).

Aus dem allen ist schon einerseits klar, daß Fleisch und alter Mensch nicht eine Substanz und substantieller Teil im Menschen, weder Leib noch Seele, sondern die innewohnende und sich betätigende Sünde ist, sowie anderseits, daß neuer Mensch, neue Kreatur, oder auch Geist, nicht eine Substanz oder substantiellen Teil des Menschen bezeichnet, sondern dies, daß er glaubt und im Glauben lebt. Quenstedt:[2] *Dicitur vetus et novus homo non physice et quoad substantiam, sed mystice et quoad qualitates. Vetus homo est in concreto corrupta hominis natura, novus homo eadem, sed ad obsequium Dei renovata. In abstracto vero ille est insita naturae corruptio et inclinatio omnium facultatum ad malum, vel ipsum peccatum originis, hic spiritus sive cognitio Dei, justitia et sanctitas veritatis.* Wenn wir aber mit Recht nach obigen Schriftstellen (vgl. dazu 1. Thess. 4, 3—7; Röm. 6, 19—22) die Heiligung dem Wesen nach als Ablegen des alten und Anlegen des neuen Menschen beschreiben, so bedeutet dies nicht das Ablegen irgend einer vorhandenen alten Substanz und Anlegen einer neuen von Gott geschaffenen, sondern, wie es die Schrift selbst, besonders Eph. 4, 22—24, vgl. mit V. 25, zeigt, einerseits die beständige Unterdrückung der Herrschaft der innewohnenden Sünde (Röm. 6, 6. 12), in allen Lüsten und Begierden (Gal. 5, 24), in allen Geschäften und Werken (Röm. 8, 13; Eph. 4, 22 ff.; Kol. 3, 5—9), und anderseits unter Herrschaft des Geistes die beständige Erneuerung nach Gottes Bilde (Eph. 4, 23 ff.; Kol. 3, 10) in einem Leben in Gerechtigkeit und Heiligkeit, also daß die Glieder Waffen der Gerechtigkeit werden (Röm. 6, 13),

---

2 *Theol. did. pol., pars. III, cap. XI, sect. I, thes. IX, nota, p. 635.*

und der Mensch in dem Geist (Gal. 5, 25), in der Liebe (Eph. 5, 2) und würdiglich Gott zu Gefallen (Kol. 1, 10) in allen guten Werken wandelt (2. Kor. 9, 8; Kol. 1, 10; 1. Tim. 6, 18; 2. Tim. 3, 17; Kol. 3, 12). Wer also wirklich den alten Menschen mit seiner Sünde ablegt und den neuen Menschen mit seiner Tugend anlegt, der ist in der Heiligung begriffen.

So beschreiben auch unsere Dogmatiker das Wesen der Heiligung. Quenstedt:[3] *Forma renovationis consistit in genere in mortificatione veteris et vivificatione novi hominis, sive in carnis crucificatione (Gal. V, 24) et spiritus renovatione. In specie vero posita est 1) in tenebrarum et errorum intellectus depulsione et mentis illustratione .... 2) in voluntatis correctione, rectificatione et justitiae ac sanctitatis verae instauratione .... 3) in appetitus ad prava inclinantis, sive pravae concupiscentiae, motuumque inordinatorum cohibitione et affectuum puritate ac castitate, 4) in membrorum corporis ad opera justitiae exercenda adhibitione .... 5) in dominii peccati subactione.*

LEHRSATZ II.

Der Heil. Geist wirkt die Heiligung in den Wiedergeborenen durch Wort und Sakrament, so aber, dass der Mensch vermöge der Kräfte, die ihm durch den Glauben verliehen werden, mitwirkt.

Anmerkung: — Was Gott von dem Menschen fordert, und was gut und recht ist, ist dem Menschen gesagt (Mich. 6, 8), und zwar im Gesetz, welches sowohl vollkommene Gerechtigkeit fordert (Röm. 8, 4), als auch zeigt, was sündig ist (Röm. 3, 20). Das ist das erste, was zur Heiligung nötig ist, nämlich, daß der Mensch wisse, was er als Fleischeswerk zu meiden und als gutes Werk zu tun habe (Kol. 1, 9. 10; 5. Mos. 11, 8. 32), ja er muß einen rechten geistlichen Verstand vom Gesetz haben (Röm. 7, 14; Matth. 5, 21 ff.). So wirkt der Heil. Geist die Heiligung des Menschen durch die Predigt des Gesetzes, aber nicht durch diese allein. Wenn der Herr den Schalksknecht straft (Matth. 18, 33), daß derselbe

[3] *Thes. X, l. c.*

sich nicht erbarmt über den Mitknecht, wie er sich über ihn erbarmt habe, so lernen wir, daß aus der Erkenntnis der widerfahrenen Erbarmung, d. i. durch die Lehre davon, ihm hätte Antrieb und Lust zum Erbarmen kommen sollen. Damit übereinstimmend sagt Petrus (1. Pet. 2, 21 ff.): Wir sollen uns zu guten Werken, selbst zum Leiden des Übels, durch das Vorbild Jesu bewegen lassen, der alles Übel für uns erduldet, und sollen es tun als solche, die durch Christum aus dem Elende irrender Schafe gerissen und zu dem Hirten Christo bekehrt sind. Derselbe Apostel lehrt weiter (1. Pet. 22. 23), daß der Blick auf die widerfahrene Gnade zu allem Guten bewegen müsse. So lehrt Paulus (Kol. 3, 12), daß die Christen durch ihren Gnadenstand zu herzlichem Erbarmen und andern guten Werken müßten bewegt werden und 2. Kor. 7, 1 macht er die gnädige Verheißung der Seligkeit zum Beweggrund der Heiligung. So auch Johannes (1. Joh. 3, 2. 3). So lehrt die Schrift, daß Lust und Drang zu guten Werken, d. i. zur Heiligung aus der Betrachtung und Erfahrung der Gnade Gottes und aus der Fülle des Trostes im Evangelium kommt. Dieses spricht auch die Schrift klar aus in Ps. 119, 32: „Wenn du mein Herz tröstest, so laufe ich den Weg deiner Gebote." So bittet Paulus Kol. 1, 9. 10, daß die Kolosser mit Erkenntnis des Willens, doch gewiß auch des Gnadenwillens Gottes erfüllt werden, damit sie in guten Werken wandeln. So will er in der besonders klaren Stelle, Tit. 3, 8, das Evangelium von der Gnade Gottes gegen die Gottlosen gepredigt haben, damit die Christen im Stande guter Werke, d. i. der Heiligung erfunden werden. Diese Predigt ist ja nötig, denn durchs Evangelium gibt und erhält Gott den Glauben, und dieser ist es, der durch die Liebe tätig ist (Gal. 5, 6), und die Liebe wiederum ist des Gesetzes Erfüllung, d. i. die wahre Heiligung (Röm. 13, 8—10). Also wirkt nach diesen Schriftstellen der Heil. Geist die Heiligung durchs gesamte Wort (2. Tim. 3, 16. 17), einesteils durchs Gesetz als die Lehre davon, worin die Heiligung bestehe, andernteils durchs Evangelium, welches die Kraft der Heiligung, die Liebe, wirkt, und durch welches der Heil. Geist ja allein alles wirkt (Gal. 3, 21) und beständig zu uns kommt (Gal. 3, 2).

Dies ist auch die Lehre unserer Bekenntnisschriften,[1] sowie die unserer Dogmatiker. Quenstedt legt es so dar:[2] *Est verbum Dei renovationis nostrae medium 1) collativum; mediante enim verbo Dei confertur Spiritus Sanctus (Gal. III, 2), qui est spiritus sanctificationis (Rom. I, 4); 2) effectivum et productivum, tum voluntatis renovatae, tum justitiae inchoatae et bonorum operum, totiusque sanctificationis (Jac. I, 18. 21; 1. Pet. I, 23; Luk. VIII, 15); 3) directivum et normativum, quod non solum ostendit bonas divinitus praeceptas et Deo placentes actiones, sed etiam dirigit voluntatem hominis renovatam in studio bonorum operum (Gal. VI, 16); 4) excitativum, utpote cujus beneficio ad novitatem vitae excitamur (I. Joh. III, 9).* In Punkt 1. 2. 4 bezieht sich Quenstedt klärlich auf das Evangelium, und in Punkt 3 aufs Gesetz. Baier[3] unterscheidet ausdrücklich Gesetz und Evangelium in bezug auf die Heiligung und führt aus: Das erstere schreibe die Heiligung vor, und das letztere bringe den Glauben hervor, ohne den die Heiligung unmöglich sei. Er verweist zugleich auch auf die Sakramente als Mittel der Heiligung. In bezug auf die Sakramente als Mittel der Heiligung sagt Quenstedt:[4] *De sacramentis, quod sint causa instrumentalis renovationis, constat ex Tit. III, 5, ubi baptismus dicitur instrumentum renovationis Spiritus Sancti propterea, quod per illum Spiritus Sanctus nos non solum regeneret, sed etiam renovet (Rom. VI, 4).* Es fehlt hier bei Quenstedt die Rücksichtnahme auf das Abendmahl als Mittel der Heiligung. Doch hat auch dies seinen Schriftgrund. Paulus (1. Kor. 10, 14—21) vermahnt, indem er auf das Abendmahl verweist, zur Heiligung.

Nach der Schrift ist die Heiligung die Frucht der Rechtfertigung und der Wiedergeburt. Rechtfertigung und Wiedergeburt gehen der Heiligung voraus. Gerade als die Bekehrten und Wiedergeborenen werden die Christen zur Heiligung ermahnt (1. Pet. 1, 22. 23; 2, 9—25; Joh. 15, 4. 5). In Röm. 6, 20—22 nennt Paulus ausdrücklich die Heiligung die Frucht der Rechtfertigung, und in Tit. 3, 8 will er von

1 Großer Kat., II. art., III, p. *457. 53.*
2 *Theol. did. pol., pars. III, cap. XI, sect. I, thes. V, p. 633.*
3 *Compendium, pars. III, cap. VI, § 9, p. 468.*
4 *L. c.*

der Gnade der Rechtfertigung gerade zum Zweck, gute Werke hervorzubringen, gepredigt haben; vgl. § 58, Lehrsatz III.

Falsch ist daher jede Lehre, welche umgekehrt die Heiligung zum Grund der Rechtfertigung macht, also die papistische[5] und diejenige der Schwärmer und vieler Pietisten. Christian Hohburg[6] lehrt in seiner Postille in der Predigt auf Mariä Reinigung, daß der Mensch erst im Lichte wandeln müsse, dann werde er mit Gott vereinigt, und darauf folge die Reinigung oder Rechtfertigung. Das Blut Christi reinige den Menschen in der Weise, daß derselbe 1.) die Werke der Finsternis ablege und im Lichte wandele, 2.) durch solchen Lichtwandel komme er in die Gemeinschaft mit Gott, 3.) eine solche im Licht und in Gemeinschaft mit Gott wandelnde Seele werde fortgehend gereinigt, d. i. gerechtfertigt. — Das ist purer Katholizismus.

In der Heiligung wirkt der Mensch mit und zwar vermöge der ihm geschenkten Gnadenkräfte. Wie Gott die Bekehrung schafft, so gibt er beständig die Kräfte zur Heiligung. Der Mensch erzeugt nicht selbst die Kräfte, durch welche er sich heiligt. Ohne Christum, in welchem uns allein der Geist erhält, können wir nichts tun, d. h. aus Christo fließen alle Kräfte der Heiligung (Joh. 15, 4. 5); aus uns selbst, auch als Bekehrte, sind wir zu nichts tüchtig (2. Kor. 3, 5). Gott muß uns tüchtig machen und das Vermögen geben. Er gibt das neue zur Heiligung erforderte Herz (Hes. 36, 26). Indem Paulus 2. Kor. 6, 1 ermahnt, wir sollen als Gottes Mitarbeiter die Gnade nicht vergeblich empfangen, lehrt er, daß Gott beständig die Kraft zu aller Arbeit darreicht. Der Mensch bringt also die Heiligungskräfte nicht selbst hervor; aber mit den von Gott verliehenen Kräften wirkt er als Wiedergeborener mit (2. Kor. 6, 1; Phil. 2, 12). Hierin also unterscheidet sich die Heiligung von der Bekehrung. Zur Bekehrung gibt Gott nicht nur die Kräfte, sondern wirkt auch allein alle ihre Akte bis zu ihrem Abschluß, so daß der Mensch in der Bekehrung sich *mere passive* verhält.[7]

So lehrt auch unser Bekenntnis:[8] *Ex his se-*

5 Vgl. § 58, Lehrsatz III.
6 Geb. 1607, Mystiker; † 1675. *Theologia mystica.*
7 *Cf. Form. Conc., S. D., art. II, p. 594, 26.*
8 *L. c., p. 604. 65.*

quitur, quam primum Spiritus Sanctus (ut dictum est) per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit, quod revera tunc per virtutem Spiritus Sancti cooperari possimus ac debeamus, quamvis multa adhuc infirmitas concurrat. Hoc vero ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quae Spiritus Sanctus in conversione in nobis inchoavit. Wenn hier gesagt ist, daß wir in der Heiligung mitwirken *ex donis, quae Spiritus Sanctus .... inchoavit,* so soll dies *inchoavit* sagen, daß Gott nicht etwa ein Kräftekapital zur Heiligung ein für allemal gibt, sondern daß er fortwährend von der Bekehrung an diese Kräfte und Gaben geben muß und auch gibt.

Auch unsere Dogmatiker lehren ein Mitwirken des Menschen vermöge der von Gott gegebenen Kräfte. So Quenstedt:[9] *Ita autem operatur Spiritus Sanctus renovationem nostram, ut et ipse homo per vires gratiae, quibus pollet, cooperetur ..... Homo ergo renatus est renovationis suae causa subordinata motaque a Deo, ut per acceptas superne vires seipsum in dies renovet. Facultatem quidem bene operandi, potentiam proximam et actum primum sanctificationis generat Spiritus Sanctus in homine sine concursu hominis, sed ad sanctificationis actum secundum sive exercitia et continuationem sanctificationis per Spiritum sanctum semel introductae homo concurrit, non per vires naturales, sed supernaturales; et sic per vires divinitus concessas homo fit σύνεργος Dei in renovatione sua continuanda.* Gottfried Hoffmann:[10] *Ad actum primum sanctificationis, sive facultatem bene operandi, homo non magis concurrit, quam ad ipsam regenerationem aut conversionem, adeoque se mere passive habet quoad receptionem virium sancte vivendi, unde et solus Deus dicitur dare cor novum, Ezech. XXXVI, 26. Ad actum secundum vero, sive exercitium virium collatarum, et continuationem inchoatae sanctificationis homo renatus active concurrit, non quidem per vires naturales, sed supernaturales, et quatenus ex Deo natus est.*

---

9 *Thes. III, l. c.*

10 *Synopsis theol., de sanctificatione, § II, p. 764.*

LEHRSATZ III.

Zwei wichtige Beförderungsmittel der Heiligung sind das Kreuz und das Gebet.

Anmerkung: — Die Lehrstücke *de cruce* und *de oratione* werden von den Dogmatikern ähnlich wie die Lehre von den Engeln an sehr verschiedenen Orten in der Dogmatik abgehandelt. Quenstedt und Hollaz schließen das Lehrstück vom Gebet, Quenstedt auch das über das Kreuz der Christen, an den Lokus über die guten Werke an, und zwar unter dem Gesichtspunkt, daß sie die guten Werke, d. i. die Heiligung fördernde Mittel seien. Vom Kreuz handelt Hollaz gelegentlich bei dem Lehrstück von der Strafe. Hutter, Heerbrand und Hafenreffer handeln beide Lehrstücke hintereinander ab, und zwar ziemlich an demselben Ort, nachdem sie über Kirche und Sakramente gehandelt. Friedlieb schließt die Lehre vom Kreuz direkt an die Lehre von der Kirche an, während er über das Gebet viel früher handelt im Anschluß an die Lehre von der Vorsehung; Brochmand dagegen bringt die Lehre vom Gebet im Anschluß an die Lehre von der Kirche und den Sakramenten, während er die Lehre vom Kreuz ohne alle Begründung zwischen die Lehrstücke *de adiaphoris* und *de magistratu politico* stellt. Calov handelt, nachdem er alles auf die Kirche Bezügliche, Kirche, Feind der Kirche, Stände derselben, Wort und Sakramente, die ganze Heilsordnung, Sünde wider den Heil. Geist und Erwählung, abgehandelt, *de cruce ceu tessera electorum et fidelium* mit der Begründung:[1] *Haec materia hic commodissimum videtur habere locum post doctrinam de ecclesia et sacramentis, nec non de privilegiis et dignitatibus electorum, ut et de electione ipsa ac reprobatione, quia afflictio est quaedam ecclesiae affectio et magis privilegium, quia nos conformes reddit imaginis Filii Dei, qui ad id praedestinati sumus, Rom. VIII, 29. Annon haec dignitas summa fidelium?* Über das Gebet handelt Calov später bei der ausführlichen Abhandlung über die 10 Gebote. Gerhard handelt über beide Lehrmaterien nur gelegentlich.

Daß die Dogmatiker diesen beiden Lehrstücken eine solch verschiedene Stellung in ihren Darstellungen der Lehre geben,

---

[1] *Systema, tom. X, art. XI, cap. I, p. 703.*

hat seinen Grund darin, daß die Schrift vom Kreuz und Gebet in so verschiedener Beziehung redet, so daß man denselben, je nachdem man dieselben in dieser oder jener Beziehung betrachtet, eine verschiedene Stellung im Ganzen der Lehre geben kann. Wir fügen sie im Sinne des Lehrsatzes an die Heiligung an, weil die Schrift beide als Beförderungsmittel der Heiligung hinstellt.

LEHRPUNKT I.

Das Kreuz ist ein Beförderungsmittel der Heiligung, indem es sowohl dem Abtun des alten als auch dem Antun des neuen Menschen dient.

Anmerkung: — Vom Kreuz sagt die Schrift 1. Pet. 4, 1, daß es zur Schwächung des Fleisches und damit des Sündendienstes nützt und Heb. 12, 10 heißt es ausdrücklich, daß Gott uns zur Erlangung der Heiligung mit Kreuz heimsuche. Nach 1. Pet. 4, 12 soll das Kreuz dazu dienen, daß wir versucht werden, und damit auch dazu, daß wir über unsern geistlichen Zustand uns klar werden, was wieder nur zum Antrieb anschlagen kann, den neuen Menschen anzuziehen. Es kann ja auch ein Christ sein Licht nie besser als im Kreuz leuchten lassen (1. Pet. 4, 14; 2, 19. 20; Heb. 10, 34; Apg. 7, 59; 5, 41. 42). Das Kreuz ist also ein Beförderungsmittel der Heiligung.

In dem bisherigen ist schon ausgesagt, daß unter Kreuz verstanden werde Leid und Trübsal der Christen. Dies geschieht mit Recht. Die Forderung Christi, das Kreuz auf sich zu nehmen (Matth. 10, 38; 16, 24; Mark. 8, 34; Luk. 9, 23; 14, 27), enthält sicher Beziehung auf die Sitte, daß Verurteilte ihr Kreuz, das Werkzeug ihrer Bestrafung, zum Richtplatz zu tragen hatten. Sie sind also Bild eines Menschen, der sein Leid auf sich nimmt. Beim Christen kommt natürlich die Willigkeit nach dem inwendigen Menschen dazu (Röm. 5, 3; Jak. 1, 2).

Nun fragt sich, ob alles Leid und Trübsal der Christen als Kreuz zu bezeichnen sei? Manche Theologen, z. B. Büchner,[2] wollen unter Kreuz nur die um des Bekenntnisses von Christo willen getragenen Leiden als Kreuz bezeichnen. Dies ist eine ungerechtfertigte Verengerung dieses

2 Konkordanz, 2. Aufl.

Schriftbegriffes und zugleich eine Beeinträchtigung des Christenstandes. Wir sollen freilich um Christi willen alles uns aufgelegte Leid tragen und alles als Opfer um Christi willen von uns geforderte opfern (Matth. 10, 37; 5, 11), aber die Schrift beschränkt den Namen Kreuz nicht auf das Leiden um seines Namens willen. Also nicht nur Unehre, Schmach, Verfolgung, die direkt um des Bekenntnisses Jesu willen uns treffen, sind Kreuz, sondern auch die Leiden der Christen, die in keinem direkten Zusammenhange mit dem Bekenntnis stehen. Wir stimmen Brochmand bei, welcher ganz allgemein die Leiden der Christen als Kreuz bezeichnet:[3] *Calamitates et afflictiones, quibus homo in hac vita obnoxius est, variis a Dei Spiritu exprimuntur vocibus, iisque significantissimis. Crux dicitur allusione ad crucem Christi. Nam veluti Christum pati et mori oportuit, atque hac ratione intrare ad gloriam suam (Luc. XXIV, 26), ita etiam omnes, qui volunt esse Christi sectatores, crucem suam tollere et per varias afflictiones in regnum Dei ingredi par est.* Auch Quenstedt erklärt ausdrücklich alles Leid der Christen für Kreuz:[4] *Omnes, inquam, piorum afflictiones crucis nomine veniunt, quia per easdem Christo crucifixo conformamur, et Christus sua cruce omnes passiones nostras sanctificavit et consecravit, ut sint nobis salutares.*

Gewiß ist zwischen Christus und uns Christen eine Analogie. Christus, der sündlose Gottmensch, hätte keinerlei Leid, weder Leid um des Wortes Gottes und dessen Ausführung willen, noch sonst ein anderes zu tragen haben sollen, aber er trug es als im Stande der Erniedrigung. Wir Gläubige haben als Gerechtfertigte vor Gott keine Sünde, wir sollten weder um des Worts, noch sonstwie Leid zu tragen haben, denn es kommt uns nicht mehr zu; aber wir sind im Stande der Erniedrigung und haben also allerlei Leid. Darum aber ist auch alles Leid als Kreuz zu bezeichnen, als es uns nicht zukommt *jure*, wohl aber uns auferlegt wird *ex paterna gratia*, daß wir unserm Herrn *conformes* werden. Der große Trost für alles Leid ist, daß es eben heilsames Kreuz sein soll.

Synonyme für Kreuz in der Schrift sind:

---

3 *Systema theol., tom. II, art. XLI, cap. I, sect. I, p. 4075.*

4 *Theol. did. pol., pars. IV, cap. X, thes. I, nota, p. 348.*

1. Versuchung, *tentatio* (1. Kor. 10, 13). *Et quidem non ad malum, sed ad bonum* (Jak. 1, 13).[5]

2. Zucht, παιδεία, *disciplina* (Heb. 12, 6. 7. 8).

Zucht und Prüfung sind wohl zu unterscheiden von der Strafe.[6] Letztere bezieht sich auf unvergebene Sünde, Zucht und Prüfung aber haben keinen Zusammenhang mit der Sünde, sondern werden von Gott aus väterlicher Gnade über die Gläubigen verhängt, denn in der Züchtigung erbietet er sich als Vater (Heb. 12, 7) und erkennt sie als Kinder an (Heb. 12, 8). Die Züchtigung kommt aus Liebe (Heb. 12, 6), und an dem dieselbe Duldenden erweist sich gerade das Heil Gottes (2. Kor. 1, 6). Darum sind Trübsale nicht Grund des Erschreckens, sondern der Freude und des Rühmens (1. Pet. 4, 13; Jak. 1, 2; Röm. 5, 3). Das kommt daher, daß die Trübsale nicht etwas der Gnade Widersprechendes (1. Pet. 4, 12), sondern vielmehr etwas aus der Gnade Fließendes sind (Röm. 5, 3 vgl. mit V. 2). So Heerbrand:[7] *Generaliter quidem omnis afflictio poena est peccatorum. Sed proprie impii a Deo puniuntur, vel ut poenis admoniti resipiscant, vel, si non convertantur, perdantur. Piis vero credentibus in Christum culpa et poena aeterna simul remittuntur propter Christi passionem et meritum.....Et sic saepe Deus in piis certa delicta certis poenis visitet, tamen non universaliter est accipiendum* (ist nicht ohne Restriktion aufzunehmen). *Ideoque recte crux, afflictiones et calamitates dicuntur et non poenae piorum, quia non habent amplius rationem poenarum, videlicet sensum irae divinae.* So Calov:[8] *Forma (sc. crucis) non est poenalis, sed paterna afflictio vel passio, et cum adjuncta* δοκιμασίᾳ *amoris paterni confirmatio. Non post remissionem culpae reatum temporalis poenae, a fidelibus luendae . . . . Cadit ergo illud dubitationis, imo desperationis plenum dogma, quod fideles adhuc poenam . . . . . sustinere teneantur, ac proinde, quae hic eis incumbit afflictio, a Deo ceu irato judice proficiscatur, non vero a benigno patre; secus atque docet apostolus (Ebr. XII, 5 sq.), ut et S. Jacobus (cap. I, 12), nec non illis antiquior, patientiae verae idea, Jobus (cap. V, 17), imo Christus*

5 Quenstedt, *thes. II, l. c.*
6 Vgl. B. II, § 31, S. 369.
7 *Compendium theol., de cruce, p. 443.*
8 *Systema, l. c., p. 704 sq.*

ipse (*Ap. III, 19*), *ubi distinguendum inter* τιμωρίαν, *poenam, et* δοκιμασίαν, *probationem ac disciplinam probatioriam* (*Jac. I, 12. 13; Matth. VI, 13*). *Illa ob peccatum immittitur; haec tantum ob probationem fidei* (*1. Pet. I, 6. 7; Ps. LXVI, 10*). Das ist gerade das Wesentliche des Kreuzes, daß es wohl Leiden, aber nicht Strafleiden im Zusammenhang mit der Sünde ist. Nicht wem Gott zürnt, sondern wen er liebt als Kind, den züchtigt er (Heb. 12, 6; Off 3, 19).

Diesen Punkt heben die Dogmatiker nicht immer genug hervor. So, z. B. Quenstedt nicht, da er das Wesen des Kreuzes beschreibt:[9] *Forma est passio dolorifica, temporaria, salutaris.* Doch später,[10] da er die Definition Brochmands (der darin die Worte gebraucht: *sive ut justas peccatorum poenas luat*) zitiert, sagt er dazu: *Ast videtur Brochmannus* τιμωρίαν, *ceu poenam proprie dictam, cum* δοκιμασίᾳ, *ceu cruce piorum, confundere. Forma enim crucis piorum non poenalis est, sed paterna castigatio, nec relinquitur post remissionem culpae reatus temporalis poenae a fidelibus luendae.*

Alles Kreuz kommt von Gott, er ist *causa efficiens principalis crucis* (Jes. 45, 7; Heb. 12, 6), daher man auf ihn sehen muß (Heb. 12, 6 ff.). Aber Gott braucht als Werkzeug der Züchtigung (*causa ministerialis crucis*) den Satan (Luk. 22, 31; 1. Pet. 5, 8; 2. Kor. 12, 7), die Welt (Joh. 15, 19; Gal. 4, 29) und das Fleisch (Röm. 7, 23; Jak. 1, 14; 1. Pet. 2, 11). Heerbrand:[11] *Deus est causa principalis efficiens, sine cujus voluntate ne capillus quidem de capite nostro decidit. Diabolus vero et mundus organa sunt et instrumenta Dei, quibus Deus permittit, ut pios affligant.* Friedlieb:[12] *Causa efficiens crucis est Deus . . . . Causae ministeriales sunt diabolus, mundus et caro.*

Mit dem Kreuz beabsichtigt (*finis crucis*) Gott bei den Gläubigen, sie in Erkenntnis der Sünde zu halten (Jer. 30, 11; 1. Pet. 4, 17). Die Gläubigen werden behütet, die Sünde gering zu achten, indem Gott durch die Züchtigung sie väterlich an die Mißfälligkeit der Sünde erin-

9 *L. c., thes. VII, p. 350.*
10 *L. c., thes. IX, nota, p. 351.*
11 *L. c., p. 437.*
12 *Medullae theol., de cruce, theorem. 3. 4, p. 1073.*

nert. Hiermit hängt als weiterer Zweck zusammen die Kreuzigung des Fleisches und Vermehrung guter Früchte, also Beförderung der Heiligung (1. Pet. 4, 1. 2; Joh. 15, 2). Paulus bezeichnet als Wirkung seines Kreuzes (2. Kor. 4, 8) die Tötung seines äußeren Menschen (2. Kor. 4, 16). Wie aber durchs Kreuz das Fleisch soll ertötet werden, so soll dadurch die Verneuerung des Christen befördert werden, indem das Kreuz Prüfung und Bewährung des Glaubens bringt (1. Pet. 1, 6. 7; Jak. 1, 12; 2. Kor. 4, 17).

Dieser dreifache Zweck ist nur ein mittlerer Zweck (*finis intermedius*), denn der letzte Zweck des Kreuzes ist die Seligkeit (1. Kor. 11, 32; Heb. 12, 11; Apg. 14, 22; 2. Kor. 4, 17. 18). Jedoch ist dies auch nur beziehungsweise, im beschränkten Sinne (*finis ultimus secundum quid*) der letzte Zweck, denn der letzte Zweck des Kreuzes schlechthin (*finis absolute ultimus*) ist die Ehre Gottes (Joh. 9, 1—3); vgl. Quenstedt.[13]

LEHRPUNKT II.

Das Gebet ist vornehmlich deshalb ein Beförderungsmittel der Heiligung, weil es der von Gott gewiesene Weg zur Erlangung der Heiligungskräfte ist.

Anmerkung: — Zur Heiligung gehören Kräfte, die allein Gott geben kann, die er auch durch die Gnadenmittel geben will; aber er will nach seiner eigenen Erklärung darum gebeten sein. Wie Paulus fürbittend für die Gläubigen die Kräfte zur Heiligung erbittet (Kol. 1, 9. 10; 4, 12), so sollen sie es selbst tun (Jak. 1, 5; Phil. 4, 6), und zumal unter dem Kreuz den nötigen erhaltenden Beistand Gottes erbitten (Ps. 50, 15). Wer betet, aber nicht Gottes Gebetszusagen durch das Wort sucht, der gleicht einem Manne, der zwar einen Eimer in den Brunnen hinabläßt, aber ihn nicht mit dem Wasser heraufzieht. Die obigen Stellen bezeugen auch, daß es Gottes Wille ist, daß wir beten. Dies bezeugen reichlich auch noch andere Sprüche (Matth. 6, 9; 7, 7; 1. Thess. 5, 17; 1. Tim. 2, 1 u. and).

Diesem Gebote Gottes, daß wir beten sollen, gerne zu folgen,

13 *L. c., thes. VIII, p. 350.*

gibt es für uns mancherlei Beweggründe. Wir haben Not genug (Jes. 26, 16), unsere Armut in allen Dingen ist groß (Jak. 1, 15; 2. Kor. 3, 5; 12, 5), von Gott kommen allein alle guten und vollkommenen Gaben (Jak. 1, 17), er will sie auch gerne denen geben, die ihn recht darum bitten (Luk. 11, 10; Mark. 11, 24; Joh. 16, 23; 1. Joh. 3, 22; Ps. 50, 15; 120, 1). Schön sagt um der verheißenen Erfüllung willen Quenstedt[1] vom Gebet: *Oratio hominis fidelis est clavis coeli; ascendit precatio, descendit Dei miseratio, inquit Augustinus Serm. 226 de tempore. Est altera scala Jacob et porta quaedam regia, qua intratur ad cor Dei. Oratio est oranti subsidium, Deo sacrificium, diabolo flagellum, imo firmissimum contra diabolum praesidium, fons et radix omnium bonorum:*

Nos prece, non aliis armis pugnemus inermes;
Qui prece se munit, cum prece victor erit.

Wie oben, geben auch die Dogmatiker die Beweggründe zum Gebet an. Hafenreffer zählt folgende Beweggründe auf, wodurch wir zum Gebet uns bewegen lassen sollen:[2] *1.) Mandato Dei, 2.) nostra et aliorum indigentia et necessitate, 3.) dulcissimis promissionibus et exauditionis certitudine, 4.) dignitate precum et efficacia, 5.) fidelitate mediatoris et advocati domini nostri Jesu Christi.*

Erhörung findet nur das ernstliche (Jak. 5, 16), d. h. das in der Gewißheit des Glaubens geschehende Gebet (Jak. 5, 15; 1, 6. 7; Matth. 21, 22; Mark. 11, 24), vornehmlich im Glauben an Christum (Joh. 15, 7; Matth. 21, 22; Joh. 14, 13; 15, 16; 16, 24), denn nur dann ist die Person des Beters und sein Gebet Gott gefällig (Heb. 11, 6. 7), nur dann ist das Gebet auf den wahren Grund der Erhörlichkeit, nämlich Christi Verdienst und Fürbitte gegründet (Joh. 14, 6. 7; Röm. 3, 25; 8, 34; 1. Tim. 2, 5; Joh. 16, 26. 27). Daher kann nur der Heil. Geist zum rechten Gebet tüchtig machen (Röm. 8, 15; Gal. 4, 6), der darum ausdrücklich der Geist des Gebets genannt wird (Sach. 12, 10). Wie zu allen andern geistlichen Werken sind wir auch aus uns selbst nicht zum Gebet tüchtig.

---

1 *Theol. did. pol., pars. IV, cap. XI, thes. I, p. 351.*
2 *Loci theol., lib. III, stat. III, loc. IX, III, p. 717 sq.*

Nur an Gott ist alles Gebet zu richten (Matth. 4, 10), an den dreieinigen Gott, oder an eine der drei Personen in demselben. Allein damit ist die menschliche Natur Christi nicht von der Anbetung ausgeschlossen. *Non exclusa (sc. ab oratione) humana Christi natura, in quantum ea in ὑποστάσει λόγου subsistit, Phil. II, 9. 10.*[3]

Antithetiker in bezug auf die schriftgemäße Lehre vom Gebet sind:

I. Die Kalvinisten, welche die menschliche Natur Christi von der Anbetung ausschließen. Beza erklärt:[4] *Dicere, quod caro Christi sit adoranda, est horrendae idolatriae crimen.* Die Kalvinisten suchen vielfach ihre Stellung durch Jer. 17, 5: „Verflucht ist der Mann, der sich auf Menschen verläßt und hält Fleisch für seinen Arm," zu stützen. So Danaeus:[5] *Maledictus (ait ex ipsa Dei persona loquens propheta) vir ille, qui fiduciam habet in homine et statuit carnem brachium suum, Hierem. 17, 5. Caro autem Christi est vera caro, et homo Christus verus homo. Qui autem religioso cultu quempiam hominem adorat, aut invocat, ille fiduciam suam in eo habet, quem ita invocat et adorat. Quare qui ad ipsam Christi carnem suam adorationem aut invocationem dirigit, is ex ipsius Dei ore est maledictus.*

Die schriftgemäße These gibt Quenstedt:[6] *Humana Christi natura in unione personali, seu subsistens in persona Filii Dei . . . . una eademque adoratione cum ipsa natura divina τοῦ λόγου colenda est et adoranda.* Die Schriftmäßigkeit dieser These, wie die Verwerflichkeit der kalvinistischen Antithese, steht fest aus dem einen Schriftwort, Phil. 2, 9—11. Der Heiland wird hier gerade nach seiner menschlichen Natur „Jesus" bezeichnet, und so wird ihm Anbetung zugeschrieben. Nach seiner göttlichen Natur hat Christus den Namen über alle Namen nicht erst empfangen, weil er ihn so von Ewigkeit hat, sondern nach der menschlichen Natur. Das Empfangen des Namens, der über alle Namen ist, also das Empfangen des göttlichen Namens ist also auf die menschliche

---

3 Quenstedt, *l. c., thes. V, nota III, p. 353.*

4 *Apolog. ad Selneckerum III;* bei Quenstedt, *l. c., pars. III, cap. III, memb. I, sect. II, qu. XV, antithes. I, p. 200.*

5 *Examen lib. Chemnitii de duabus in Christo naturis, p. 417;* bei Hafenreffer, *l. c., p. 733.*

6 *L. c., qu. XV, thesis, p. 199.*

Natur zu beziehen, also auch die Anbetung. Christus ist nach der menschlichen Natur erniedrigt und nach derselben Natur auch erhöht. Nun sagt die Schrift, als solchen sollen wir ihn anbeten. So müssen wir daraus entnehmen, daß die Anbetung sich auch auf seine menschliche Natur erstrecken soll.

Die kalvinistische Argumentation besteht allein darin, daß sie ihren nestorianischen Grundirrtum, wonach die Naturen in Christo beständig getrennt bleiben, ins Feld führen. Übrigens suchten die Kalvinisten nicht nur eine Antithese, sondern auch eine These den Lutheranern gegenüber aufzustellen. Sie unterscheiden zwischen *cultus absolute et mere divinus,* der allein Gott gebühre, *cultus mere humanus,* den sie allerdings nicht auf Christum zu beziehen wagen, und *cultus mediatorius,* der Christo als *mediator* und θεάνθρωπος zukomme.

Die Papisten machen eine ähnliche Unterscheidung wie die Kalvinisten. Die Scholastiker unterscheiden λατρεία, δουλεία und ὑπερδουλεία, deren erstere Gott, deren zweite den Engeln und deren dritte der menschlichen Natur Christi zukomme. Eine wahre Anbetung der menschlichen Natur Christi statuieren sie also auch nicht. Die Sozinianer stehen ähnlich. Sie sagen, es seien in der Schrift wohl Exempel der Verehrung (*adoratio*) der menschlichen Natur Christi zu finden, aber keine Exempel der Anbetung (*invocatio*) derselben. Wenn letztere auch geschehen könne, so sei sie doch weder geboten, noch sei sie notwendig. Die Verehrung hat nach ihrer Lehre ihren Grund nicht in der Person Christi, sondern in seinem Gehorsam, dessentwegen der Vater dem Sohne die Verehrung verleiht. Ähnlich ist die Stellung der Arminianer.

II. 1. Die Papisten, indem sie die Anrufung der Heiligen statuieren. Im *Tridentinum*[7] heißt es: *Mandat sancta synodus omnibus episcopis . . . . ut juxta catholicae et apostolicae ecclesiae usum . . . . . inprimis de sanctorum intercessione, invocatione, reliquiarum honore et legitimo imaginum usu fideles diligenter instruant, docentes eos, sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre, bonum atque utile esse suppliciter eos invocare, et ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus Jesum Christum, Dominum*

[7] *Sess. XXV, p. 227.*

nostrorum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum orationes, opem, auxiliumque confugere. Von denen, die da sagen, die Heiligen seien nicht anzurufen, oder daß sie nicht für die Menschen einträten durch Gebet, und dass ein Gebet zu ihnen Götzendienst sei, sagt das Konzil, daß dieselben gottlos dächten (*impie sentire*). Es ist doch hieraus klar, daß das Konzil zur Anrufung der Heiligen auffordert und sie als Geber der nötigen Dinge darstellt, denn es sollen ja die römischen Bischöfe usw. ihre Beichtkinder instruieren, zu den Heiligen *ob impetranda beneficia* zu fliehen.

Zwar verwahren sich die Papisten dagegen, daß sie die Heiligen für *datores beneficiorum* hielten. Dieselben seien nur *impetratores.* Die Papisten werden aber durch zahlreiche Gebete, die sich in von römischen kirchlichen Behörden approbierten Gebetbüchern, Katechismen usw. finden, Lügen gestraft.[8] Besonders figuriert Maria darin als Geberin. Im Hymnus auf Mariä Verkündigung heißt es:

Ave maris stella, Dei mater alma,
Atque semper virgo, felix coeli porta
Virgo singularis, inter omnes mitis,
Nos culpis solutos, mites fac et castos.
Vitam praesta puram, iter para tutum,
Ut videntes Jesum, semper collaetemur.

Im Gebet des Sixtus an Maria, an welches er einen tausendjährigen Ablaß geknüpft, heißt es: *Ave sanctissima mater Dei, regina coeli, porta paradisi, domina mundi, libera me ab omni malo.* Und im Psalter der Jungfrau Maria, von Bonaventura verfaßt, lautet der Anfang des ersten Psalms: *Beatus vir, qui diligit nomen tuam, virgo Maria, gratia tua animam illius confortabit.*

Das *Tridentinum* stellt die Heiligen als *intercessores* bei Gott dar. Es empfiehlt ja, zu ihren Fürbitten Zuflucht zu nehmen. Daher kommt das stetige: *Ora pro nobis.* Zwar sagt das Konzil nicht, daß die Heiligen auf Grund ihres eigenen Verdienstes Fürbitter seien; aber die angesehensten Dogmatiker der römischen Kirche haben nicht angestanden zu erklären, die Heiligen seien

---

8 *Cf. Chemnitii Examen Conc. Tridentini, de invocatione sanctorum, p. 145.*

mediatores, die nicht nur mit Bitten, sondern auch mit ihren Verdiensten bei Gott vermitteln. So erklärt es Bellarmin, da er im Begriff ist, die lutherischen Argumente gegen die Verehrung der Heiligen zu widerlegen:[9] *Sancti ex meritis praecedentibus impetrare possunt, et sibi, et aliis id, quod orando petunt.* Auch in den Gebeten an die Heiligen werden dieselben auf Grund ihrer Verdienste um Fürsprache und Hilfe angegangen. Im *cursu horarum beatae Mariae virginis* heißt es laut des Ordinariums der Hildesheimer Kirche:[10] *Precibus et meritis sanctissimae Dei genetricis virginis Mariae et omnium sanctorum salvet et protegat nos omnipotens et misericors Dominus.* In Gebeten an Bartholomäus, Judas und Andreas heißt es: *S. Bartholomaee, te deprecor, ut me tuis pretiosis meritis liberes ab omnibus versutiis diaboli. S. Juda apostole, ... deprecor te, ut me a consuetudine peccatorum meorum tuis meritis abstrahas. S. Andrea, apostole Dei, deprecor te, ut tuis meritis ab omni phantasia satanae me eripias.* Die papistische Erklärung, daß die Verdienste der Heiligen sich auf Christi Verdienst gründen, ist hinfällig, da sie ja den Verdiensten der Heiligen selbständig vertretende Kraft (selbst bei Christo) beilegen. Römische Dogmatiker haben denn auch unbedenklich die Heiligen *mediatores secundarios* genannt.

Beweise gegen die Anrufung der Heiligen:

1. Die Schrift empfiehlt sie nicht, ja weiß nichts davon, was auch Papisten (Eck in seinem Enchiridion und and.) zugeben. Es läßt sich kein einziger Bibelspruch dafür bringen. Dieser Beweis ist von großem Gewicht, wie auch Chemnitz[11] erklärt: *Non leve autem, sed maximi momenti argumentum hoc est. Nullum enim dogma in ecclesia vel proponendum vel recipiendum est, de quo nulla in scriptura canonica extent certa firma et perspicua testimonia.*

2. Die Verehrung der Heiligen streitet mit der einzigen wahren, in der Schrift gebotenen Anbetung Gottes, des Gebers aller Gaben durch Jesum Christum, den einzigen Mittler. Nach römischer Lehre

---

9 *Disputationes, tom. II, de sanct. beatit., lib. I, cap. XX, 64, p. 421.*

10 Vgl. Chemnitz, *Examen, l. c.*

11 *Examen, l. c., p. 166.*

sind die Heiligen sowohl *dotores,* als auch *intercessores;* es wird ihnen also etwas zugeschrieben, was die Schrift allein Gott und dem Herrn Christo zuschreibt (1. Tim. 2, 5).

3. Die Heiligenanbetung streitet wider mehrere klare Schriftstellen (5, Mos. 6, 13; Matth. 4, 10). Der von den Papisten hier zur Aushilfe gemachte Unterschied von λατρεία, die allein Gott gebühre, und δουλεία, die den Heiligen zukomme, hilft nichts, denn die Schrift weiß nichts von solchem Unterschied.

Die papistischen Argumente für die Heiligenverehrung sind:

1. Vernunftgründe. Bei einer hochstehenden Person, einem Fürsten oder Könige, müsse ein einfacher Mensch einen Vermittler haben; nun stehe Christus so hoch über uns, so hätten wir auch Vermittler bei ihm nötig, und das seien die Heiligen, die man also um ihre Fürbitte angehen müsse. Oder sagen sie: Die Christen sollen ja für einander beten, so können auch die Heiligen Fürbitter sein.

2. Falsche Auslegung von kanonischen Schriftstellen; so von 1. Mos. 48, 16. Sie übersetzen die Stelle: *Invocetur super eos nomen meum,* und legen dies dahin aus, daß Jakob für seine Nachkommen angerufen werden solle, während die Worte Jakobs nur besagen, daß die aus Joseph Geborenen nach ihm, Jakob, sollen genannt werden, d. i. mit zu seinen Nachkommen gerechnet werden; vgl. Jes. 4. 1.

3. Ungültige Beweisstellen, nämlich solche aus den Apokryphen, z. B. 2. Makk. 15, 14, wo es von Jeremias heißt: „Dieser ist Jeremias, der Prophet Gottes, der seine Brüder sehr lieb hat und betet stets für das Volk." Dies Wort hat keine Beweiskraft für uns, da es aus einem apokryphischen Buche genommen ist. Und überdies, wenn es auch aus einem kanonischen Buche wäre, so bewiese es nichts für die Papisten, denn es ist ein großer Unterschied zwischen Fürbitten der Heiligen im Himmel für uns und Anrufen der Heiligen durch uns. Allein auch dies, daß die Heiligen im Himmel überhaupt Fürbitte einlegen für die Menschen auf Erden, ist aus der Schrift nicht nachweislich. Vielweniger also sind die Heiligen anzurufen, um ihre Fürbitte zu erlangen.

II. 2. Die Papisten, indem sie die Bilderverehrung sanktionieren. Dies tut das *Tridentinum* mit ausdrücklichen Worten:[12] *Imagines porro Christi, deiparae virginis et aliorum sanctorum in templis praesertim habendas et retinendas eisque debitum honorem et venerationem impertiendam.* Zwar sagt das Konzil, daß diese Verehrung nicht deshalb geschehen solle, *quod credatur inesse aliqua in iis divinitas,* oder weil man Vertrauen auf sie setzen solle, sondern sie seien anzubeten, *quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant; ita ut per imagines, quas osculamur et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus et sanctos .... veneremur.* Diese Unterscheidungen verschlagen nichts, und im Grunde statuiert das Konzil eine vertrauungsvolle und wirkungskräftige Verehrung der Bilder selbst. Darauf weist gerade die vom Konzil erklärte Beziehung der Bilder zu Christo und den Heiligen als ihren Prototypen. Die Verehrung der Bilder setzt also nach Aussage des Konzils in ein gewisses Verhältnis der Verehrung der Prototypen selbst; vgl. Chemnitz.[13]

Die Nichtigkeit obiger Verwahrung wird auch offenbar durch die Duldsamkeit in der römischen Kirche gegen alles, was im kirchlichen Leben derselben durchaus widerspricht. Ja die römische Kirche duldet nicht nur die Gebete vor den Bildern, sondern erklärt selbst Gebete vor besonderen Bildern als besonders wirkungskräftig. Alexander VI. gab 1494 ein Gebet heraus, das vor dem Bilde der heiligen Anna, der Mutter der Maria, und auch der Maria gebetet, 10,000 Jahre Indulgenz für Todsünden und 20,000 Jahre Indulgenz für verzeihliche Sünden einbringen sollte. In einem Gebet vor dem Bilde der Veronika heißt es: *Salve sancta facies impressa paniculo, nos ab omni macula purga vitiorum atque nos consortio junge beatorum; nos perduc ad patriam, o felix figura, ad videndum faciem, qui est Christi, pura.* Vom Kruzifix heißt es: *Signum sanctae crucis defendat me ab omnibus malis.*

Die papistischen Beweise für die Bilderverehrung sind so läppisch, daß man zweifeln kann, ob sie

12 *Sess. XXV, p. 228.*
13 *Examen, de imaginibus, p. 39.*

ernst gemeint sind. Etliche der von den Papisten angeführten Beweisstellen für die Bilderverehrung sind:

1.—2. Mos. 25, 19. Auf der Bundeslade, sagen sie, seien Cherubim gewesen, und wenn man vor der Lade angebetet habe, so habe man notwendigerweise auch die Cherubim auf derselben mit anbeten müssen. Die Cherubim aber waren, wie die Papisten zugeben müssen, gar nicht zur Anbetung hingestellt.

2.—Ps. 98, 5. Bellarmin übersetzt die Stelle:[14] *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est.* Die Übersetzung ist falsch. Richtig übersetzt heißt es: Betet an zu seinem Fußschemel. Der Fußschemel Gottes ist die Erde. Soll die nach römischer Lehre angebetet werden?

3.—Heb. 11, 21. Der Beweis hieraus beruht auch auf falscher Übersetzung. Bellarmin übersetzt: *Adoravit fastigium virgae ejus.* Die Stelle sagt nur, daß Jakob sich auf seinen Stab lehnte, um anzubeten.

Die Schrift verbietet die Bilderverehrung. Sie verdammt den Bilderdienst der Heiden (5. Mos. 7, 25), sie verdammte ihn, wenn er in Israel Eingang fand (5. Mos. 5, 8. 9; Jes. 40, 18 ff.), sie verbietet ihn schlechtweg (2. Mos. 20, 5); und das Neue Testament (1. Joh. 5, 21) bestätigt das Verbot in 2. Mos. 20, denn εἴδωλον ist vorerst Ausdruck für Götzenbild; vgl. Chemnitz.[15]

II, 3. Die Papisten, indem sie das Gebet für Verstorbene gutheißen. Den Papisten ähnlich stehen Hugo Grotius, Calixt, Hornejus u. and. Die Papisten erklären, daß das Gebet für die Verstorbenen denselben helfe. Bellarmin[16] erklärt: *Oratio duobus modis juvat defunctorum animas, uno modo, ut opus quoddam laboriosum et poenale, et hoc modo poterat comprehendi sub opere satisfactorio, alio modo juvat, ut est impetratoria, quod est ipsi orationi proprium.* Calixt[17] erklärt, das Gebet für Verstorbene, wenn

14 *Disputationes, tom. II, de sanct. beatit., lib. I, cap. XIII, 2, p. 402.*

15 *Examen, l. c., p. 17.*

16 *L. c., tom. II, de purgatorio, lib. II, Cap. XVI, 1, p. 374.*

17 *De extremo judicio, p. 122,* bei Quenstedt, *l. c., qu. VII, antithes. II, p. 378.*

es irgendwelche Frucht habe, könne die Lage der Verstorbenen verbessern.

Die Argumente der Papisten für das Gebet für Verstorbene sind:

1.—2. Makk. 12, 44ff., wo angeblich Judas Makkabäus für die Toten bitten läßt. — Dagegen ist zu sagen: Einmal ist die betreffende Stelle aus einem apokryphischen Buche; zum andern ist ein Unterschied zu machen zwischen dem Faktum und der falschen Auslegung desselben durch den Berichterstatter; drittens aus einem Faktum ist nicht ohne weiteres ein Schluß zu machen und eine Lehre darauf zu gründen; und endlich beweist die Stelle, wenn man sie als Beweis anziehen wollte, viel mehr, als die Papisten daraus beweisen wollen, denn diejenigen, für welche der Papst bitten heißt, sind allein die im sogenannten Fegfeuer befindlichen rechtgläubigen Glieder der römischen Kirche; aber in 2. Makk. 12 handelt es sich um solche, die in schweren Sünden (Götzendienst) gestorben sind, also um solche, die auch nach katholischer Lehre nicht im Fegfeuer sich befinden, und für die auch die Papisten nicht beten heißen.

2.—1. Kor. 15, 29. Das „sich taufen lassen" soll nach papistischen Auslegern heißen „betrübt sein" (Leidenstaufe), und dann so viel als „sich freiwillig geißeln und fasten" und unter beiden für die Verstorbenen bitten". Dies Argument ist selbst die kräftigste Widerlegung der papistischen Lehre, da es zeigt, zu welchen verzweifelten Mitteln und welchem Blödsinn die Papisten greifen müssen, um ihre falsche Lehre zu stützen.

Grotius bringt als Argument, daß Christus vieles tadele, aber nicht das Gebet für Verstorbene. Einfach darum tadelte er es nicht, weil es zur Zeit nicht im Schwange war.

Wie weit Gebete für Verstorbene gehen dürfen, zeigt Quenstedt.[18] *Preces pro defunctis votivas, encomiasticas, gratulatorias et eucharisticas cum Apologia Augustanae Confessionis non prohibemus. Preces vero pro mortuis meritorias, satisfactorias et impetratorias, per et propter quas Deus poenae post culpam residuae gratiam in altera vita faciat, prorsus improbamus et rejicimus.*

18 *L. c., qu. VII, thes., p. 377.*

III. In Antithese zur Schriftlehre vom Gebet stehen alle solche, die Gebetsgemeinschaft mit Falschgläubigen pflegen. Quenstedt[19] sagt, daß in dieser Antithese Hadrian VI und *hodierni politici* stehen. Hadrian sage sogar: *Licitum esse fidelibus in templis infidelium cum illis orare, fidem celare et verbis et signis alienam religionem simulare.* Was diese unter besonderen Umständen erlaubten, setzt der Schwarm der Unionisten hüben und drüben als das dem rechten Glauben und zumal der wahren Liebe einzig Entsprechende, als das durch lebendigen Glauben und christliche Liebe Gebotene. Es sei daher gottgefällig, auch an den Gottesdiensten Andersgläubiger teilzunehmen. Diese unionistische Gesinnung, in der man vereinigen will, selbst mit Drangabe der Wahrheit, frißt wie ein Krebsschaden in unsern Tagen um sich, auch in der lutherischen Kirche unseres Landes.

Das schriftgemäße Gegenteil aller Unionisterei spricht Quenstedt[20] aus, wenn er sagt: *Homo orthodoxus a sacris infidelium et haereticorum (praesertim Papistarum) vel prorsus abstineat, aut si aliquando eis interesse cupiat, vel officii ratione teneatur, caveat, ne, colludere cum illis, videatur ..... sed potius aliqua ratione, vel verbis, vel signis, dissensum suum declaret.* Sich gänzlich aller Gebetsgemeinschaft und Gottesdienstgemeinschaft mit Andersgläubigen zu enthalten, entspricht allein dem Worte Gottes. Denn einmal sollen wir nach Matth. 10, 32. 33 Christum bekennen, und dies Bekenntnis schließt alles in sich, was die Schrift von ihm, von seiner Person, seinem Amt und seinem Werke lehrt; und zum andern sollen wir nach Luk. 9, 26 und Mark. 8, 38 uns seiner und seiner Worte nicht schämen. Dieser Pflicht widerspricht die Gebets- und Gottesdienstgemeinschaft mit Falschgläubigen. Ferner sollen wir nach 1. Thess. 5, 22 selbst allen bösen Schein meiden, also auch den bösen Schein, als ob wir gegen 2. Kor. 6, 14 Gemeinschaft zwischen Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge für recht hielten. Diesen bösen Schein aber wenig-

19 *L. c., qu. VIII, antithes. I—IV, p. 384.*
20 *L. c., thes., p. 383.*

stens gibt sich der, der mit Andersgläubigen Gottesdienstgemeinschaft pflegt.

Die Verteidiger der Union geben vor, daß bei unionistischer Gemeinschaft doch Festhalten am Bekenntnis sein könne, und also Unionismus nicht gleichbedeutend mit Indifferentismus sei. Das ist aber eine völlige Täuschung, wie auch die Erfahrung genügend bekundet hat, daß mit der Union dem Indifferentismus Tür und Tor aufgetan ist. Und wie könnte es anders sein? Die Voraussetzung aller Union ist, daß die Wahrheit der Schrift, namentlich sofern sie allen, auch den geringsten Irrtum verdammt und davor als Gift der Seele warnt, nicht mit Ernst geltend gemacht werde. Sobald nämlich dieses innerhalb der Union geschähe, würde diese damit ihr Ende erreicht haben.

LEHRSATZ IV:

Die Heiligung ist notwendig, sofern sie zur Beschaffenheit eines wahren Christen gehört; aber sie ist nicht in dem Sinne notwendig, dass von derselben die Seligkeit abhinge, was um so weniger der Fall sein kann, da selbst die wahrhafte Heiligung immer unvollkommen bleibt.

Anmerkung: — Wir handeln hier von den Eigenschaften der Heiligung oder der guten Werke. Es sind dies vornehmlich die Notwendigkeit, die Wahrhaftigkeit und Unvollkommenheit der Heiligung. Quenstedt[1] zählt im Lokus von der *renovatio* folgende Eigenschaften der Heiligung auf: *Imperfectio ex parte subjecti recipientis, continuatio, incrementa, decrementa;* und im Lokus von den guten Werken[2] führt er auf als *affectiones bonorum operum necessitas, imperfectio* und *dignitas accessoria ex fide.*

Die Notwendigkeit der Heiligung und der guten Werke ist in der Schrift klar und deutlich gelehrt. Gott will sie (1. Pet. 1, 16; 1. Thess. 4, 3), er hat dazu berufen (1. Thess. 4, 7), ja schon dazu erwählt (2. Thess. 2, 13; 1. Pet. 1, 2). Die Heiligung gehört zur Ordnung, in welcher Gott zur Seligkeit führt (Heb. 12, 14). So fordert dementsprechend Gott auch in der Schrift die guten Werke als notwendige Frucht

---

1 *L. c., pars. III, Cap. XI, sect. I, thes. XIV, p. 636.*
2 *L. c., pars. IV, cap. IX, sect. I, thes. X, p. 308.*

des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft mit Christo (Joh. 15, 5),und erklärt, daß diese nicht ausbleiben, wo der Geist regiert (Gal. 5, 22), wie sie auch Gott bei der geistlichen Neuschaffung des Menschen beabsichtigt hat (Eph. 2, 10; Tit. 2, 14). Die guten Werke müssen endlich nach der Schrift als notwendiger Beweis des Glaubens hier (Jak. 2, 17), wie einst in Ewigkeit (Matth. 25, 31—46), vorhanden sein. Notwendig also sind die guten Werke ohne alle Frage.

Die wichtige Frage hierbei aber ist: In welchem Sinne sind die guten Werke notwendig? Diese Frage ist mit unsern alten Dogmatikern dahin zu beantworten, daß sie notwendig sind:

1. *Necessitate mandati.* Gott befiehlt und fordert sie (Matth. 5, 16). Gute Werke oder die Heiligung sind also hiernach zunächst nicht Adiaphora, die geschehen oder unterbleiben können. Sie sollen auch nicht als etwas Erzwungenes vorgestellt werden, denn der Befehl Gottes ist kein Zwang. Was Gott will, wird den Christen nicht abgezwungen, sondern in Lust am Gebot durch die Liebe freiwillig geleistet (Ps. 1, 2. 3; Röm. 12, 13; 2. Kor. 2. 7). Quenstedt:[3] *Bona opera non sunt adiaphora aut arbitraria, sed omni homini, in specie vero renatis, plane necessaria, non quidem necessitate coactionis. Debent enim bona opera esse spontanea et voluntaria, non coacta.*

2. *Necessitate debiti.* Was Gott fordert, ist der Mensch zu tun schuldig. Heerbrand:[3*] *Recte autem dicitur, bona opera esse necessaria, quia non esse liberum facere ea vel omittere, sed debitores sumus, ideoque necessario facienda.*

3. *Necessitate ordinis et consequentiae.* Ist die Wiedergeburt geschehen, so darf die Heiligung nicht ausbleiben. Das eine wie das andere ist Gottes Ordnung (Joh. 15, 5; Röm. 6, 22). Es ist dies die Notwendigkeit des natürlichen Zusammenhanges, daß aus der Rechtfertigung und Wiedergeburt die Heiligung und die guten Werke folgen, daß ein Mensch, der zur Seligkeit gelangt, auch gute Werke tut. Sehr gut spricht dies Gottfried Hoffmann aus:[4] *Ex verbis apostoli ad Ebr.*

---

3 *Thes. X, nota, l. c.*
3* *Compendium theol., de bonis operibus, p. 250.*
4 *Synopsis theol., de sanctificatione, p. 771.*

XII, 14: Sine sanctimonia nemo videbit Dominum, plus non sequitur, quam quod sanctimonia vitae sit necessaria per modum attributi hominis salvandi, non autem per modum medii causalis scil. minus principalis.

4. *Necessitate praesentiae.* Wo Heiligung und gute Werke fehlen, muß der Glaube fehlen (Matth. 7, 17).

Da die Notwendigkeit der Heiligung sich weder auf Erlangung, noch Erhaltung des Gnadenstandes, noch auf Erlangung der Seligkeit bezieht — denn aus Gnaden kommen wir in den Gnadenstand (Eph. 2, 5; 1. Tim. 1, 16; 2. Tim. 1, 9; Phil. 1, 6; 1. Pet. 2, 24), aus Macht der Gnade werden wir darin bewahrt (Phil. 1, 6; 2. Thess. 3, 3), und nicht durch die Werke, sondern durch den Glauben an die Gnade erlangen wir Gerechtigkeit und Leben (Mark. 16, 16; Joh. 3, 16; 5, 24; Apg. 15, 11; Tit. 3, 5) —, so ist der Satz falsch: *Bona opera ad salutem necessaria sunt.*

Das lehrt auch unser Bekenntnis.[5] So auch unsere Dogmatiker. Calov:[6] *Etsi bona opera non arbitraria, sed necessaria sint vi mandati Dei, eadem tamen nullo modo necessaria dici possunt ad salutem, neque ut meritum, neque ut causa, neque ut medium, neque ut conditio aut causa sine qua non, aut ullo alio respectu. Probatur I. — ex Eph. 2, 8; II. ex Tit. 3, 5. 6, ubi notetur I. causa efficiens, quae est* χρηστότης, ἔλεος, χάρις, *II. expressa operum bonorum exclusio. Quae autem excluduntur, non sunt necessaria.* Heerbrand:[7] *Quid sentis de propositione: Bona opera sunt necessaria ad salutem? Si intelligatur de causa efficiente, merito et sic salute consequenda, simpliciter est impia et damnanda.*

In Antithese zur Schriftlehre von der Notwendigkeit der Heiligung und der guten Werke stehen:

I. Die Antinomer, welche die *necessitas mandati* leugnen. Sie geben zwar vor, nur die *necessitas coactionis* der guten Werke zu bestreiten und deren Freiwilligkeit zu behaupten. Da sie aber das Gesetz aus der Kirche verwiesen haben

---

5 *Form. Conc., S. D., art. IV, 21-36, p. 628 sq.*
6 *Apodixis, art. fidei, de bonis operibus, § XXXIV, p. 319, sq.*
7 *L. c., p. 249.*

wollen, leugnen sie die *necessitas mandati,* denn wenn das Gesetz aufgehoben ist, so ist der Befehl aufgehoben, und damit ist die Notwendigkeit aufgehoben, auf Grund des Befehls gute Werke zu tun.[8]

II. Die Papisten, welche die Werke für notwendig zur Seligkeit erklären. Das ist bei ihnen notwendige Folge der Identifizierung von Rechtfertigung und Heiligung.

Die Papisten nehmen ihren Beweis einmal aus Matth. 5, 20. Hiernach, sagen sie, sei zur Seligkeit nötig eine *abundantior justitia in eadem specie justitiae, de qua Christus loquitur;* es bedürfe also nur einer besseren gesetzlichen Gerechtigkeit, als die der Pharisäer war. — Dagegen: Aus der Erklärung, daß mit erheuchelter pharisäischer Gerechtigkeit kein Mensch in den Himmel komme, folgt nicht, daß die guten Werke zur Seligkeit notwendig seien. — Weiter suchen die Papisten sich durch Matth. 19, 17: „Willst du aber zum Leben eingehen, so halte die Gebote", zu decken. — Dagegen: Der Herr war hier *legaliter* (was muß ich tun) gefragt, und so antwortet er auch *legaliter.* Bellarmin[9] macht aus Röm. 10, 10 dies Argument zurecht: *Sine quo fides non sufficit ad salutem, illud necessarium est ad salutem; at in adultis sine confessione fides non sufficit, ergo in adultis confessio est necessaria ad salutem.*

Unsere Dogmatiker suchen dies scheinbar nach der Stelle sehr berechtigte Argument damit zu entkräften, daß sie ὁμολογεῖν nicht vom Bekenntnis des Glaubens, sondern von der Predigt des Evangeliums verstehen. So Quenstedt:[10] *Si apostolus de confessione loquens intelligit actum fidei, quae creditur, sive ipsius doctrinae coelestis h. e. praedicationem et professionem verbi evangelici publicam et privatam, tunc in argumento papistico est elenchus alieni, quia* ὁμολογία *haec non consideratur ut effectum fidei et opus aliquod nostrum, sed ut medium et organum gignendae, alendae et augendae fidei divinitus ordinatum.* Nachher will er beweisen, daß hier *vocem* ὁμολογία *et* ὁμολογεῖσθαι *accipi de praeconio et meditatione evangelii,*

8 *Cf. Form. Conc., S. D., art. IV, 38—40, p. 632.*
9 *Disputationes, tom. IV, de justific., 1, lib. IV, cap. VII, 12, p. 529.*
10 *L. c., pars. IV, cap. IX, sect. II, qu. V, obj. dial. 8, p. 336.*

sive illud publice quis doceat, sive privatim secum repetat. Ähnlich suchen Chemnitz, Weller, Mentzer, Feuerborn und Gerhard das papistische Argument zu widerlegen.

Diese Auslegung ist wenig annehmbar. Daß man durch Fassung des ὁμολογεῖν als „predigen" der Stelle nicht gerecht wird, gibt Quenstedt damit zu, indem er zu *praeconio* hinzufügt *et meditatione* und zu *doceat* das *secum repetat.* Er schließt in das ὁμολογεῖν gleich den aneignenden Gebrauch ein, so daß es wieder gleichbedeutend mit πιστεύειν wird. Das ὁμολογεῖν rein als predigen gefaßt (was Quenstedt wohlweislich nicht tut), würde auch wieder den unstatthaften Sinn geben, zumal in V. 9: „So jemand mit seinem Munde predigt, daß Christus der Herr sei, und glaubt, daß Gott ihn auferweckt hat, der wird selig." Es würde damit neben dem Glauben das Werk des Predigens als nötig zur Seligkeit gesetzt. Die Lösung der ganzen Schwierigkeit liegt in der richtigen Fassung des εἰς in beiden Gliedern des V. 10. Es ist εἰς nicht *finaliter,* sondern *consecutive* zu fassen. Daß mit dem Herzen geglaubt wird, schlägt aus zur Gerechtigkeit, daß mit dem Munde bekannt wird, schlägt aus zur Seligkeit. Daß Glauben und Bekennen solche Folge wirklich haben, lehrt die Schrift, wie Paulus V. 11—13 ausführt. Ob nun Glaube und Bekenntnis notwendig seien und in welcher Art, das kann aus der Stelle nicht gefolgert werden, da sie nur sagt, daß Glauben und Bekennen die Seligkeit zur Folge haben. Die ganze übrige Schrift aber sagt, daß und in welcher Weise der Glaube und das Bekenntnis nötig seien. Vom Glauben sagt die Schrift, er sei nötig als ὄργανον ληπτικόν der Rechtfertigung, ohne welchen man die vor Gott geltende Gerechtigkeit und also die Seligkeit nicht haben kann. Somit ist schriftgemäß, daß der Glaube notwendig ist zur Seligkeit. Von dem Bekenntnis aber sagt die Schrift, es sei nötig für einen Christen, aber *ratione attributi,* nicht aber sei es nötig zur Seligkeit. Es ist also wider die Schrift zu sagen, daß das Bekenntnis zur Seligkeit notwendig sei. Chemnitz[11] äußert sich einmal nach dieser Richtung hin, indem er über die Phrase: *confessionem fieri ad salutem,* sagt: *Sic illa phrasis, ad salutem, non semper significat*

11 *Loci, pars. III, de bonis operibus, qu. IV, cap. III, p. 27.*

causam, propter quam quis eam accipiat, sed ordinem Dei (das ist die obige konsekutive Fassung des εἰς), *quibus is gradibus salutem nostram perficiat, et quomodo aliud ex alio sequatur.*

Neben Röm. 8, 13 und 1. Kor. 9, 24 nehmen die Papisten noch besonders Heb. 10, 36 in Anspruch, um ihren Satz, *bona opera necessaria esse ad salutem*, zu beweisen. — Hier wird das Erben der Verheißung abhängig gemacht vom Tun des Willens Gottes, der nach der ganzen Ausführung (V. 19—34) dieser ist, daß wir die παρρησία, das gläubige Vertrauen auf Christum nicht wegwerfen (V. 35). Dazu aber ist Geduld, besser Beständigkeit, nötig (V. 36), denn noch ist der Herr nicht da, wiewohl er bald kommt (V. 37). Die Geduld, ὑπομονή, ist hier also nicht Erdulden von Trübsal (so die Papisten), sondern Ausharren in bezug auf etwas ganz Bestimmtes, nämlich den Glauben.

Neben den Papisten haben auch Kalvinisten den Satz, gute Werke sind zur Seligkeit nötig, vertreten. So Piscatoder zu Luk. 2, 28 sagt:[12] *Bona opera esse necessaria ad salutem necessitate medii et conditionis, sine qua non est justitia et salus,* und Zanchius:[12*] *Bona opera esse causam instrumentalem salutis et possessionis vitae aeternae.*

Ganz entschieden treten Sozinianer und Arminianer für diese widerschriftliche Lehre ein, so auch der Lutheraner Georg Major und seine Anhänger.

Die Schrift stützt die Lehre von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit nicht, sondern verwirft sie entschieden dadurch, daß sie nicht nur als das einzige von seiten des Menschen Notwendige den Glauben hinstellt (Mark. 16, 16; Joh. 3, 15; Apg. 16, 31 u. and. St.), sondern auch ausdrücklich in dieser Beziehung die Werke ausschließt (Röm. 3 u. 4; Gal. 2; Eph. 2).

An eine Notwendigkeit der Heiligung und der guten Werke zur Seligkeit kann um so weniger gedacht werden, weil beim Christen die Heiligung und die guten Werke

12 *Cf.* Quenstedt, *l. c., antithes. II, p. 331.*

12* *De natura Dei, lib. V, cap. 2, qu. 3,* bei Quenstedt, *l. c.*

immer unvollkommen bleiben. Eine wahrhafte (*vera*) muß die Heiligung immer sein, und sie ist es. Der Christ heiligt sich wirklich, wenn er beständig den alten Menschen aus und den neuen Menschen anzieht, denn darin besteht das Wesen der Heiligung. Und wenn der Christ als Gläubiger seine Werke tut nach Gottes Norm, so sind sie wahrhaft gut, und zwar wegen der beständigen Bedeckung aller Mängel durch das vollkommene Verdienst Christi *(forma relata bonorum operum)*.

Aber diese Wahrhaftigkeit der Heiligung ist wohl zu unterscheiden von der Vollkommenheit der Heiligung, ebenso wie die *opera vere bona* wohl zu unterscheiden sind von *opera perfecte bona*. Während die Schrift dem Gläubigen die *veritas sanctificationis* und *vere bona opera* zuspricht, spricht sie ihm die Vollkommenheit in beiden Stücken ab (Ps. 19, 13; Jak. 3, 2; 2. Kor. 4, 16). Beständiger Fortschritt in der Heiligung ist darnach die Lebensgestalt wahrer Christen. Sie müssen immer mit Paulo bekennen (Phil. 3, 12. 13), daß sie die Vollkommenheit nicht erreicht haben und bis ans Ende auch nicht erreichen werden, weil bis dahin die alle Vollkommenheit ausschließende Sünde anhängt (Röm. 8, 3; 7, 21; Heb. 12, 1).

Daß kein Christ zur vollkommenen Heiligung und Gebotserfüllung und damit zur Gerechtigkeit gelangen kann, liegt ja schon in der Schriftlehre von dem Glauben an Christi Leiden und Verdienst als dem einzigen Weg zur gültigen Gerechtigkeit (Röm. 3, 28) vermöge der Zurechnung dieses Glaubens zur Gerechtigkeit (Röm. 4, 3. 5). Könnte irgendeiner durch Heiligung, also durch Gesetzeserfüllung die vollkommene Heiligkeit erlangen, so wären Röm. 3, 20. 28; Gal. 2, 16; Ps. 143, 2 dahingefallen. Mit dem allen ist nun auch bezeugt, daß die wahrhaft guten Werke nie vollkommen gute Werke sind.

Antithetiker in bezug auf dies Lehrstück sind die Papisten, Sozinianer, Arminianer, Weigelianer, Schwenkfeldianer, Anabaptisten und heutige Sekten wie Baptisten, Methodisten usw.

Die Papisten vertreten vor allen den Satz, daß ein Christ vollkommen heilig sein könne. Das *Tridentinum* verdammt alle, welche die vollkommene Gesetzeserfüllung für die Gläubigen für unmöglich erklärt: *Unde constat, eos orthodoxae religionis doctrinae adversari, qui dicunt, justum in omni bono opere saltem venialiter peccare.*[13] *Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, anathema sit.* [14] *Si quis, in quolibet bono opere justum saltem venialiter peccare, dixerit .... anathema sit.*[15] Bellarmin[16] erklärt: *Secundo (fatentur Catholici) opera justorum simpliciter et absolute* (also nicht nur *forma relata*) *justa et suo etiam modo esse perfecta, quamvis non ea perfectione, quin crescere non possint et quin non admisceantur interdum operibus bonis aliqua opera mala.*

Als Beweis für die papistische Stellung führt Bellarmin[17] verschiedene Schriftstellen an:

1.—Hiob. 1, 22 u. 2, 3. — Dagegen: Die erste Stelle sagt nur, daß Hiob bei der ersten Heimsuchung sich nicht durch Murren wider Gott versündigte; aber weder dieser Vers, noch das Urteil Gottes (2, 3) sagt, daß Hiob überhaupt ohne Sünde war, noch daß auch nur seine Geduld und Ergebung ohne allen Mangel gewesen sei, noch daß er also selbst sich vollkommen geheiligt habe. Auch dies steht nicht einmal da, daß das rechte Tun Hiobs völlig unbefleckt gewesen sei.

2.—Ps. 7, 9. — Gewiß beruft sich hier David auf seine Gerechtigkeit und Frömmigkeit, die aber darin besteht, daß er im Glauben auf Gottes Gnade traut (vgl. V. 2), während die Gottlosen Gott und seine Gnade verachten. Derselbe David bekennt sich aber als armen Sünder (Ps. 19, 13; 32, 5; 51, 4—7; 38, 5), und so auch der „heilige" Hiob (Kap. 42, 3. 6).

Argumente außer den obigen sind:

1.—Heb. 12, 14.— Dieser Spruch sagt nur, daß die Christen dem Werke und der Tätigkeit der Heiligung ernstlich obliegen

13 *Sess. VI, cap. XI, p. 38.*
14 *Sess. VI, can. XVIII, p. 45.*
15 *L. c., can. XXV, p. 46.*
16 *L. c., cap. X, 7, p. 533.*
17 *L. c., cap. XV, p. 539.*

müssen; derselbe sagt nicht, daß dieselben in diesem Werke vollkommen würden und werden müssen.

2.—1. Joh. 3, 9. — Es ist wahr, daß der aus Gott geborene, d. h. der neue Mensch, nicht sündigt, aber dieser ist nicht allein im Menschen, sondern auch der alte Mensch. Daß Johannes nicht von völliger Sündlosigkeit der Christen redet, ergibt ja der Zusammenhang (vgl. Kap. 1, 8—2, 2).

3.—1. Joh. 4, 12. — Nur die grauenhafte Verblendung, welche die vollkommene Liebe, d. h. die Liebe von ganzem Herzen usw., bei einem Christenmenschen wirklich für möglich hält, und die miserabele Auslegung der Sekten, die aus V. 11 nicht erkennt, daß die ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη nicht unsere Liebe zu Gott, sondern Gottes Liebe zu uns ist, haben diesen Spruch als Beweis nehmen lassen.

Mehr noch als auf die Schrift stützen neuere Sekten wie Baptisten und Methodisten sich auf Vernunftgründe, wie dieselben viel in ihren Blättern (Apologet — Botschafter) entwickelt werden. So sagen sie unter anderm: Wenn man die vollkommene Heiligung leugne, so müsse man entweder annehmen, daß Gott sie nicht wirken könne, oder konstatieren, daß er sie nicht wirken wolle. — Mit demselben Recht könnte man behaupten, Gott müsse den Teufel vernichten, denn tue er es nicht, so könne er es nicht, oder wolle es nicht. Aber hier ist nicht unser Urteil über Gottes Können und Wollen maßgebend, sondern einfach Gottes Offenbarung. Darunter haben wir uns zu beugen und das von Gott Gesetzte als das absolut rechte und Gott zur Ehre dienende anzusehen. Es ist genug für uns zu wissen, daß unsere Heiligung unvollkommen bleibt, nicht aus Mangel auf seiten Gottes, sondern auf seiten des Menschen. Hoffmann:[18] *De imperfectione renovationis in hac vita nervose Huelsemannus in Prael. ad F. C., p. 590 ita disserit: Quamquam cum homine Deus tanquam causa principalis concurrat ad sanctificationem, Deus autem nihil imperfecte producat, sive non deficiat in productione perfectionis inesse debitae; quia tamen non decrevit uti absoluta sua potentia in perficienda hominis sanctificatione, sed decrevit potius, moderari eam se-*

[18] *L. c., § V, p. 769.*

cundum receptivitatem subjecti patientis pro statu hujus vitae, hinc fit, ut sanctificatio in hac vita nunquam fiat perfecta, non ex defectu causae principalis, sed proximae.

Übrigens wird durch die Statuierung der vollkommenen Heiligung die stellvertretende Genugtuung Christi und die Rechtfertigung durch Zurechnung aufgehoben, denn den vollkommen Geheiligten gebührt die Seligkeit aus Verdienst (Röm. 4, 4). Christi Verdienst mag ihm nötig gewesen sein zur Erlangung der vollkommenen Heiligung (so lehren in der Tat die Papisten und die Sekten), aber ist ihm nicht zur endlichen Erlangung der Seligkeit nötig. Was wäre im Gericht eine zugerechnete Gerechtigkeit noch nötig, wenn der Mensch eine vollkommen inhärierende Gerechtigkeit hat. Solchen Einwürfen gegenüber retraktieren sofort die Papisten und Sekten und erklären, daß sie unter vollkommener Heiligung nicht eine absolute Sündlosigkeit verstehen. So z. B. der Sozinianer Schmalz:[19] *Duplex datur consideratio perfectionis in pietate, altera est absolutissima, quando quis nunquam, ne semel quidem peccavit, altera est comparata, quando quis nullius peccati habitum contraxit, vel in nullo peccato unquam haesit, vel haeret. Prior perfectio, ut non est absolute necessaria ad salutem, sic etiam ab hominibus non necessario et absolute nunc sub Novo Testamento exigitur .... Altera vero, ut ad salutem necessaria est omnino, sic ab omnibus prorsus requiritur.* Durch solche Auseinandersetzungen verraten die Papisten, Sozinianer und Sekten, daß sie weder von Sünde noch von Heiligkeit rechte Erkenntnis haben.

Wenn man die Sünde, wie es von Papisten, Sozinianern, Sekten und vielen modernen Theologen Schleiermacher nach geschieht, zu einem gar geringen Schaden macht, oder nur grobe Lasterwerke und Einwilligung in die Lust als Sünde ansieht, oder als Sitz der Sünde nur die Sinnlichkeit oder gar Leiblichkeit ansieht, anstatt als Sitz der Sünde das Herz und das ganze Geistesleben des Menschen zu erkennen; wenn man für die von Gott geforderte Heiligkeit äußere Ehrbarkeit, Enthaltung von allerlei unverbotenen Dingen (wie heute vielfach die Sek-

19 *Contra Franz., p. 176,* bei Quenstedt, *l. c., qu. III, antithes. II, p. 323.*

ten in der Enthaltung von geistigen Getränken, Tabak u. dgl. den Inbegriff der Heiligkeit sehen) und äußerliche Treiberei mit Gebetsstunden, Andachtsübungen usw. hält, — dann ist freilich die Erlangung vollkommener Heiligung kein sonderlich schweres Werk. Aber nach Gottes Wort gehört zur Heiligung vor allen Dingen, daß in uns sich auch nicht die geringste Lust mehr regt (2. Mos. 20, 17; Röm. 7, 7; 1. Pet.. 1, 15. 16; Matth. 5, 48),

Der Heiligung und den guten Werken, obschon sie unvollkommen sind, spricht der Herr Lohn zu (1. Tim.. 4, 8; Matth. 25, 34ff.), legt ihnen also auch Wert bei; daher denn die Dogmatiker mit Recht die *dignitas* als eine *affectio bonorum operum* aufstellen; so Quenstedt, wie schon oben gezeigt wurde. Da die Werke solche *dignitas* selbstverständlich nur aus dem Verdienst Jesu Christi haben, welches alle Unvollkommenheiten an ihnen bedeckt, so ist der Lohn nicht im strengen Sinne ein solcher, sondern ein ohne Verdienst zugelegter Gnadenlohn. Da ferner der Christ die Seligkeit selbst schon durch den Glauben, in welchem er die guten Werke tut, geschenkweise hat, so kann die Seligkeit selbst nicht der Gnadenlohn sein, sondern nur ein bestimmtes Maß der mit der Seligkeit verbundenen Herrlichkeit. Quenstedt sagt zu 1. Tim. 4, 8:[20] *Uti per vitam hanc non intelligitur ipsa vita praesens, quippe quae nemini respectu pietatis, sed ex absoluta Dei gratia obtingit, sed praemia hujus vitae, ita per vitam futuram non intelligitur ipsa vita aeterna, sed praemia vitae aeternae accidentalia.*

Antithetiker zu dieser Schriftlehre sind die Papisten mit ihrer Lehre vom Verdienst der Werke. Das *Tridentinum*[21] spricht diese schriftwidrige Lehre klar und deutlich aus: *Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus, quae ab eo ..... fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutio-*

---

20 *L. c., pars. IV, cap. IX, sect. I, thes. X, nota, p. 309.*
21 *Sess. VI, can. XXXII, p. 47.*

nem, atque etiam gloriae augmentum, anathema sit. Diese falsche Lehre ist schon bei der Verhandlung über die Notwendigkeit der guten Werke widerlegt worden (vgl. Röm. 4, 4. 5; 11, 6; Eph. 2, 8; 2. Tim. 1, 9).

Argumente der Papisten für die Verdienstlichkeit der guten Werke sind abgesehen von Vernunftargumentationen:

1.—Matth. 5, 12. — Die Stelle redet wohl von Belohnen, aber nicht von Verdienst.

2.—Matth. 16, 27: „Alsdann wird er einem jeglichen vergelten nach seinen Werken" (κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ = *secundum opera ejus*). Aber es ist ein großer Unterschied zwischen *secundum opera* und *propter opera.* Daß es falsche Auslegung ist, im Sinne von *propter opera* das κατὰ τὴν πρᾶξιν zu fassen, zeigt 2. Tim. 1, 9 (οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν). Und wenn Gott einesteils den Ungläubigen die aus dem Unglauben zufallende Verdammnis nach dem Maß ihrer Werke zuerteilt, und anderenteils den Gläubigen zu der durch den Glauben ererbten Seligkeit überhaupt noch aus Gnaden mancherlei Lohn gibt für gute Werke, so ist damit nicht die papistische Lehre, daß die Seligkeit durch die Werke verdient wird, bewiesen.

3.—Matth. 20, 8: „Gib ihnen den Lohn." — Dagegen: Der Groschen kann nicht das ewige Leben sein, weil ihn auch die Murrenden bekommen, die der Herr von sich weist. Die ganze Parabel lehrt gerade durch die Verteilung desselben Groschens an alle, die doch dem Werke nach so verschieden sind, daß eben im Himmelreich kein Verdienst gilt.

4.—Matth. 25, 34ff.: „Ererbet das Reich ..... Denn ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich gespeiset." — Friedlieb[22] antwortet auf das Argument so: *„Particula „enim" non est causalis, sed ratiocinativa, qua non causa vitae aeternae, sed qualitas electorum describitur.* So der Regel nach alle Dogmatiker. Das γάρ ist verschiedener Erklärung fähig und über die richtige muß aus dem ganzen Zusammenhang der Stelle entschieden werden. Dieser zeigt, daß von einem wirklichen Verdienste nicht die Rede ist. Das γάρ ist hier exegetisch explika-

22 *Medulla theol., de bonis operibus, qu. 8, 8, p. 738.*

tiv zu fassen, wie an so manchen andern Stellen. Es ist etwa so zu paraphrasieren: Ich habe euch zur Rechten gestellt als Schafe, als Gesegnete des Vaters und Erben des Reiches, und dieses mit Recht, denn daß ihr meine Schafe seid, ist offenbar geworden in euren Werken.

5.—Bellarmin beruft sich weiter auf Stellen, welche von der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes reden (2. Thess. 1, 6. 7; 2. Tim. 4, 8; Heb. 6, 10), und schließt: *Quod ex justitia datur, merito datur.* Zur Widerlegung sagt Quenstedt:[23] *Ex justitia redditur, nimirum Dei, quia justus est Deus, non fidelium, quia justi sunt fideles, itaque non ex merito.* In allen jenen Stellen ist Gottes Gerechtigkeit gleich seiner Treue. Er hat aus Gnaden verheißen denen, die in Trübsal ausharren bis ans Ende, das ewige Leben zu geben. Nun er gerecht ist, verfährt er nach seiner Zusage mit den bis ans Ende Verharrenden (vgl. 1. Joh. 1, 9).

6.—Weiter wird als Beweis angeführt Matth. 19, 17 vgl. mit 1. Tim. 4, 8. Die Stellen sind nicht gleicher Art. In Matth. 19, 17 redet der Herr einfach *legaliter,* und in der letzteren ist von den Gläubigen die Rede. Wenn es sich, wie in der ersten Stelle, um das handelt, was im strengen Sinne zu tun ist, um selig zu werden, so ist dies allerdings die Erfüllung der Gebote, die freilich niemand möglich ist. Was auf der andern Seite der Gottseligkeit verheißen ist, das ist alles Gnade.

7.—Einer der gangbarsten papistischen Vernunftgründe ist, daß die guten Werke die Seligkeit verdienen, wenn die bösen die Verdammnis verdienen, denn *contrariorum sunt contraria consequentia.* — Man pflegt zu antworten, daß dieser Grundsatz nicht immer gelte; z. B. die Hitze des Sommers verhärte, aber gleichwohl erweiche die Kälte des Winters nicht. Dann wird auch geantwortet, die bösen Werke seien vollkommen bös, aber die guten seien nicht vollkommen gut, man habe es also nicht mit reinen Gegensätzen zu tun. Diese Schlüssemacherei aber ist vom Übel, und darin wird so viel im Dogmatisieren gesündigt. Auf das papistische Argument ist einfach zu antworten, daß die Schrift über die Ursachen der Seligkeit

---

23 *L. c., sect. II, qu. VI, obj. dial. IX, p. 347.*

und der Verdammnis solche Aussagen macht, die in keiner Weise sich wie regelrechte Schlüsse von der einen Seite auf die andere verhalten. Hier ist überhaupt nichts zu schließen, sondern aus Gottes Wort anzunehmen.

LEHRSATZ V.

Die Heiligung hat zu ihrem Zweck die Ehre Gottes und zu ihrer Frucht die guten Werke.

Anmerkung: — Die Schrift sagt zwar nicht mit ausdrücklichen Worten, daß der Zweck der Heiligung die Ehre Gottes sei; aber sie sagt es damit, daß sie als Zweck des ganzen Gnadenwerkes Gottes Ehre bezeichnet (Eph. 1, 6. 12. 14), daß wir Christen alles zu Gottes Ehre tun sollen (1. Kor. 10, 31; Kol. 3, 17), und daß unsere guten Werke zu seiner Ehre ausschlagen sollen (Matth. 5, 16).

Als Frucht der Heiligung werden schon von Chemnitz[1] die guten Werke hingestellt. Indem er die verschiedenen von der Heiligung handelnden Stellen klassifiziert, sagt er: *Quaedam (sc. loca scriptura) describunt effectus renovationis, ut bona opera, cultus Dei, fructus Spiritus etc.* Auch unser Bekenntnis redet so:[2] *Cum vero persona jam est justificata, tum etiam per Spiritum Sanctum renovatur et santificatur: ex ea vero renovatione et sanctificatione deinceps fructus, hoc est bona opera, sequuntur.* Dadurch ist es gangbare Lehrform der Dogmatiker geworden, die guten Werke als Frucht der Heiligung aufzuführen. Quenstedt[3] führt sie sowohl als Zweck wie als Frucht der Heiligung auf. Er sagt: *Finis (sc. renovationis) ex parte Dei est ejusdem gloria (Matth. V, 16; I, Pet. II, 12); ex parte nostri bona opera (Rom. IV, 2. 4. 6; Eph. II, 10; IV, 22; Gal. V, 22).* Und: *Effectus immediatus renovationis est instauratio imaginis divinae, seu sanctitas inhaerens: mediatus bona opera, quae ratione intentionis renovationis finis, ratione executionis ejusdem effectus sunt.*

Nun gibt es keine Stelle der Schrift (ausgenommen etwa Joh. 15, 5), die von der Heiligung und den guten Werken in einer

1 *Loci, pars. III, de bonis operibus, de vocabulis, p. 10.*
2 *Form. Conc., S. D., art. III, p. 619.*
3 *Theol. did. pol., pars. III, cap. XI, sect. I, thes. XI. XII, p. 635.*

solchen Verbindung redet, daß die Werke als die beabsichtigte Wirkung hingestellt würden. Die Schrift bezeichnet die Werke als Früchte 1. des ganzen Menschen, sowohl in Beziehung auf den Gottlosen wie Gerechten, und auch auf eine Gesamtheit von Menschen (Hos. 10, 1; Matth. 7, 16—19; Jes. 27, 6; Jer. 17, 8; Ps. 1, 3; Hes. 47, 12; Matth. 21, 43; Mark. 4, 20; Luk. 8, 15; 13, 6. 7. 9; Joh. 15, 2. 4. 5. 8; Röm. 7, 4), 2. der Gläubigen (Röm. 7, 4), 3. des Evangeliums (Jak. 3, 17), 4. des Geistes (Gal. 5, 22; Eph. 5, 9), 5. der Gerechtigkeit (Phil. 1, 11), 6. der Züchtigung, also des Kreuzes (Heb. 12, 11), aber nicht der Heiligung. Auch in den von Quenstedt angeführten Stellen wird so wenig von den guten Werken als Zweck der Heiligung geredet, als er eine Stelle bringt, welche die guten Werke als Frucht der Heiligung beschreibt. Vielmehr werden Heiligung und gute Werke einander gleichgesetzt als Frucht (vgl. Phil. 1, 11 mit Röm. 6, 22).

Aber man kann ja wohl dies, daß der Mensch durch den Heil. Geist geheiligt, d. h. tüchtig gemacht wird, den alten Menschen auszuziehen und den neuen Menschen anzuziehen, als einen innerlichen Habitus ansehen, und dann wohl die einzelnen guten Werke als *fructus* oder *effectus* dieses Habitus ansehen. (Freilich legt man nie *abstracte* den alten Menschen ab, sondern immer nur in der Form einer bestimmten Sünde, und umgekehrt steht es auch so mit dem neuen Menschen.) So begründet Gottfried Hoffmann die dogmatische Darstellung der guten Werke als Frucht der Heiligung:[4] *Fructus sanctificationis, prout haec per modum qualitatis inhaerentis spectatur, sunt bona opera ex fide orta.*

Nach den reichlichen Sprüchen der Schrift über die guten Werke ist zunächst zu sagen, daß unter dem Namen „Werke" nicht nur im engsten Sinne Werke, d. h. sinnenfällige äußere Handlungen zu verstehen sind, sondern auch innere Gemütsbewegungen. Friedlieb:[5] *Sunt ergo bona opera actiones hominum renatorum, tam interiores, quam exteriores, a Deo in lege praescriptae.* Das bezeugt Gal. 5, 22, wo als Früchte, d. i. Werke, auch rein innerliche Bewegungen aufgezählt werden.

---

4 *Synopsis theol., de bonis operibus, § VII, p. 773.*
5 *Medulla theol., de bonis operibus, p. 727.*

Gute Werke sind zunächst nur solche Werke, die Gott vorschreibt; nicht aber solche Werke, die von Menschen erdacht sind (5. Mos. 12, 8. 32). Mit solchen selbstersonnenen Werken dient man Gott vergeblich (Matth. 15, 9; Jes. 1, 11. 12; Kol. 2, 23). Es können keine besseren als die von Gott vorgeschriebenen Werke gefunden werden. Gott schreibt nicht nur die guten Werke vor, sondern er wirkt sie auch, und nur als von ihm gewirkt sind sie gut.

Als die Werke wirkend wird sowohl Gott überhaupt genannt (2. Kor. 9, 8; Eph. 2, 10; 2. Thess. 2, 16. 17; Heb. 13, 21), wie auch besonders Christus (2. Thess. 2, 16. 17; Heb. 13, 21) und der Heil. Geist (Gal. 5, 22), der ja mit Erkenntnis, Weisheit und Verstand erfüllt und so zu guten Werken fruchtbar macht (Kol. 1, 9. 10). Diese letztere Stelle weist zugleich auch auf das hierbei vom Geist gebrauchte Mittel, nämlich das Wort, denn durchs Wort gibt der Geist Weisheit und Verstand. Ausdrücklich aber wird das Wort als Mittel, die guten Werke hervorzubringen, bezeugt in Tit. 3, 1 vgl. mit 2, 11—15; Tit. 3, 8 und besonders 2. Tim. 3, 16. 17.

Nicht in jedem Menschen, sondern nur im Wiedergeborenen bringt der Geist durchs Wort die guten Werke hervor (Eph. 4, 24; 2, 10; Gal. 5, 6). Der natürliche Mensch ist ein fauler Baum und bringt nur faule Früchte (Matth. 7, 17), und vor seiner Wiedergeburt kann er nichts Gutes tun (Joh. 15, 5), sondern eben nur Böses (Heb. 11, 6; Röm. 14, 23; Tit. 1, 15). Da nun auch der wiedergeborene Mensch nicht ganz nur ein solcher ist, sondern jedem wiedergeborenen Menschen der alte Mensch anhängt, so kann bei keinem Christen von absolut guten Werken die Rede sein. Alles gute Werk ist befleckt. Das ist aller Christen Erfahrung (Röm. 7, 21). Darum heißen des Wiedergeborenen Werke nach dem Gesetz nicht schlechtweg gute Werke, als wären sie das in sich, sondern sie heißen gute Werke wegen der Beziehung des ganzen Christenmenschen auf Christum und wegen der auch auf die Werke sich erstreckenden Zurechnung des Verdienstes Christi. Quenstedt:[6] *Bona dicuntur, non absolute, sed in suo genere, non ex digni-*

6 *L. c., pars. IV, cap. IX, sect. I, thes. III, p. 306.*

tate operantis intrinseca, sed ex perfectione infiniti meriti Christi omnes operum nostrorum imperfectiones perfecte obtegente. — Nota: Opera renatorum in se spectata non sunt perfecte bona, sed inquinatione peccati sordidata et foedata, in Christo vero perfecte bona sunt.

An sich und abgesehen vom Menschen (also *absolute* betrachtet) ist das Wesen der guten Werke die völlige Übereinstimmung mit dem Gesetze Gottes. Friedlieb:[7] *Forma bonorum operum absolute consideratorum est exactissima cum lege Dei conformitas.* Werden diese Werke *absolute* betrachtet, so sind keine Werke gut; sie sind nur gut wegen des Verhältnisses der Christen zu Christo, sofern durch Christi Verdienst alle Unvollkommenheit bedeckt ist. Das Verhältnis zu Christo, daß der Christ in Christo gerechtfertigt ist und lebt, mit andern Worten, der Glaube macht die guten Werke der Christen eben zu guten Werken, oder der Glaube ist das Wesen der guten Werke (Heb. 11, 6). Das drücken die Dogmatiker so aus, daß sie den guten Werken eine *forma relata* beilegen und als diese den Glauben bezeichnen. Friedlieb:[7*] *Hoc ergo volumus, quando fidem bonorum operum formam esse statuimus, quod Christus mediator vera fide apprehensus et hominem et opera ejus Deo accepta reddat.* Quenstedt:[8] *Forma bonorum operum alia absoluta est, alia relata. Forma seu ratio formalis absoluta consistit in ἐννομίᾳ, sive congruentia et conformitate eorum cum lege Dei, sicut bonorum operum oppositi, nempe peccati, ratio formalis consistit in ἀνομίᾳ, sive carentia conformitatis cum lege. ..... Forma vero relata ad complacentiam divinam fides justificans est, Rom. XIV, 23; Heb. XI, 6.* So bleibt es bei der aller Welt so anstößigen Lehre, daß ein Unwiedergeborener keine guten Werke tun kann, da ihm sowohl die *forma absoluta,* als auch die *forma relata* derselben fehlt (Heb. 11, 6; Röm. 14, 23). So lehrt auch unser Bekenntnis,[9] und so auch unsere Dog-

7 *L. c., p. 729.*
7* *L. c., p. 729.*
8 *L. c., thes. VII, p. 307.*
9 *Form. Conc., S. D., art. IV, 8, p. 626.*

matiker. Quenstedt:[10] *Opera irregenitorum sine fide et gratia Dei praestita nec vere bona sunt, nec Deo placent.*

In Antithese stehen hier abermals die Papisten mit ihrer Lehre, daß die Unwiedergeborenen schon gute Werke tun können, die ein *meritum de congruo* haben. Im *Tridentinum* heißt es:[11] *Si quis dixerit opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur, se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare, anathema sit.* Nach römischer Lehre kann und soll sich der Mensch aus natürlichen Kräften zur Rechtfertigung disponieren.[12]

Die Argumentation der Papisten läuft darauf hinaus, daß sie das an sich nach dem Gesetz, abgesehen von der Person, gute Werk (wie Helfen, Wohltun usw.) dem Werk in *concreto*, als vom Menschen getan, gleichsetzen. So könne, argumentieren sie, man ein gutes Werk doch nicht als Sünde ansehen, sonst müßte ja gleich sein: *Quando Socrates mores honesta disciplina gubernat, ac si vel sororem stuprasset, vel matrem veneno sustulisset* (Erasmus). Schlagend antwortet Quenstedt:[13] *Distinguendum inter opera virtuosa gentilium considerata quoad operis substantiam, quod alii vocant legaliter, intrinsece, in se et ratione suae quidditatis, prout sunt legi divinae conformia, et hac ratione non sunt peccata, et opera gentilium spectata evangelice, et sic non immerito dicuntur peccata 1) ratione fidei deficientis, Heb. XI, 6. 2) ratione finis, non referuntur enim ad Dei, sed ad propriam gloriam, 3) ratione subjecti, quod est persona nondum Deo reconciliata.* Mit der Unterscheidung der *substantia* und *materia* der sogenannten guten Werke der Heiden, sofern diese als bloße Handlungen etwas dem Gesetz Konformes und in dem Sinne nichts Sündliches sind, und der *forma* (dies ist entweder *legaliter* die vollkommene Liebe, oder *evangelice* die alles bedeckende Vergebung), welche in Ansehung des Subjekts die *legaliter* und *abstracte* guten Werke zu *concrete* guten macht, ist das papistische Argument wohl widerlegt.

10 *L. c., sect. II, qu. I, thes., p. 312.*
11 *Sess. VI, can. VII, p. 43.*
12 Vgl. § 58 S. 356, über den Unterschied von *meritum de congruo* und *meritum de condigno.*
13 *L. c., qu. I, obj. dial. II, p. 314.*

Denn wenn man die *forma* der guten Werke ansieht und beachtet, daß dieselbe in dem einen oder dem andern Sinne bei den Heiden fehlt, so sind mit Recht alle sogenannten guten Werke der Heiden als Sünde zu bezeichnen. Alles moralisch nicht Gute ist eben böse, denn neutral kann es nicht sein. Ein Beispiel, um dies zu illustrieren. Almosengeben ist geboten. Es geschieht äußerlich durch die Darreichung der Gabe, aber nicht allein durch diese bloße Handlung, sondern, um wirklich das Wesen des guten Werkes zu haben und wahrhaft gut zu sein, müßte die Darreichung ganz in vollkommener Liebe geschehen. Wegen dieses Defekts der vollkommenen Liebe ist das Almosengeben der Unbekehrten nicht gut, denn die Gabe nicht in der vollkommenen Liebe geben, heißt das im Gebot Gebotene nicht tun, also lassen, also sündigen. Und weil auch dieser Defekt der mangelnden Konformität mit dem Gesetz bei den Unbekehrten nicht ausgeglichen wird durch die im Glauben ergriffene Gutmachung Christi, so bleibt es eine Unterlassung und Nichterfüllung des Gebotes, bleibt also etwas Böses, d. i. Sünde. Daraus folgt nun aber nicht, daß es gleichgültig sei, ob die Ungläubigen nach dem Gesetz sich halten oder nicht. Gott fordert von allen Menschen, daß sie sich nach seinen Geboten halten, und diese Forderung wird nicht dadurch hinfällig, daß sie der Mensch nicht erfüllen, sondern nur übertreten kann.

Einigen Schein des Beweises hat es, wenn Bellarmin[14] zur Verteidigung des Satzes, daß die guten Werke der Heiden ein Verdienst haben, 2. Mos. 1, 21 (Belohnung der ägyptischen Wehemütter) und Hes. 29, 18 (belohnte Treue des Nebukadnezar) anführt. Bellarmin führt dazu an, daß Hieronymus sage: *Ex eo, quod Nabuchodonosor mercedem accipit boni operis, intelligimus, etiam ethnicos, si quid boni fecerint, non absque mercede Dei judicio praeteriri.* Der Schluß aber, den Bellarmin aus diesen Stellen macht, ist hinfällig. Gott läßt regnen über Böse und Gute und gibt allen Ungerechten reichlich Wohltaten. Darum sind dieselben noch nicht gut. Wenn also Gott das Werk eines Ungläubigen mit Wohltat belohnt, so folgt nicht,

14 *Disputationes, tom. IV, de grat. et lib. arb., lib. V, cap. IX, 4. 5. 6., p. 337.*

daß damit Gott dieses Werk für wirklich gut erklärt.

Auch auf den Hauptmann Kornelius (Apg. 10, 1ff.) berufen sich die Papisten, aber ganz mit Unrecht. Ein Mann, dem Petrus selbst die Kenntnis der evangelischen Predigt zuschreibt (V. 36), ist nicht für einen Heiden ohne Glauben anzusehen.

Wie die Papisten stehen in diesem Punkte auch die Sozinianer, Arminianer, Zwingli, die Rationalisten und neuere Theologen, wie Tholuck (zu Joh. 3, 21) und andere.